شرح طوالع الجلال الدواني

ق
شرح

شرح طوالع
للفاضل المحقق

كتاب شرح طوالع للجلال المحقق الدواني
نسخه ١٩

اصبحت لا املك بعد جاري النجيب
من الله في جواري من الله حقيقة

جزوه ١٢ ورقه
الى صفحه ٣٢١
٤٠

شرح طوالع الجلال الدواني

شرح طوالع لمولانا همامى صح

قد وقف هذه النسخة الجليلة سلطاننا الأعظم والخاقان المعظم
مالك البرين والبحرين خادم الحرمين الشريفين
السلطان ابن السلطان الغازي محمود خان وقفا صحيحا شرعيا
لمن نظر وتأمل وعلم واستفاد
رحمه الله ... حرره الفقير أحمد شيخ
زاده المفتش بأوقاف الحرمين الشريفين
غفر لهما

بسم الله الرحمن الرحيم وبه ثقتي

لما جرت عادة المصنفين بل فاعل كل امر ان يبتدأ بالبسملة تيمنا بالحديث
المشهور افتتح المصنف رحمه الله كتابه بقوله بسم والاسم اما من الوسم بمعنى
السمة او السمو بمعنى العلو لانه علامة دالة على المسمى او يكون مرتفعا عاليا
بالدلالة عليه وهو عند التحقيق الذات المتعينة بصفة ما فتعين ذاته
تعالى المقدسة بصفة العلم اسمه العليم وبالقدرة القدير وهكذا في غيرهما
ومن ههنا يعثر اللبيب الفطن على اختلاف بين القوم من ان الاسم هو
عين المسمى او غيره الله هو اسم له تعالى باعتبار اتصافه بجميع الصفات
الكاملة يجري مجرى العلم له تعالى يرشدك الى الهدى هذا كلمة التوحيد الرحمن
الذي يرحم جميع الموجودات بالرحمة العامة وهي اعطاء الوجود لها
قال الله تعالى الرحمن على العرش استوى الرحيم الذي يرحم كلا منها
برحمة خاصة به بها يبلغ الى كماله اللايق به واردف البسملة بالحمد على
ما هو المتعارف بين الجمهور فقال الحمد وهو الثناء والتذكر بالكمال
والتحقيق انه اظهار كمال المحمود ولما كان الله تعالى هو الكامل في نفسه المكمل
لما سواه بايجاده وبلوغه الى كماله اللايق به فالحمد ليس الا له تعالى ولذلك
قال لمن اي مختص لمن وجب وجوده لانه من ذاته بل نفس ذاته ووجب
بقاؤه وهو استمرار الوجود والتعبير عنه بالابهام لابهام انه مبهم
عن العقول لا تدرك كنهه وخص من صفاته العلى وجوب الوجود
لانه منبع جميع الصفات الكمالية وهو وان كان مستلزما امتناع العدم

لكنه صرح به بقوله وامتنع عدمه مطلقا وفناؤه اي العدم الطاري
بعد الوجود ثم استدل على وجوده بوجود الممكن كما هو دأب المتكلمين
رعاية لبراعة الاستهلال فقال دل على وجوده ارضه وسماؤه اذ الممكن
لا بد وان يستند الى الواجب تعالى للدور والتسلسل وخصهما بالذكر لما انهما
اصلان لان الاول محل الاقوات والارزاق والثاني منبعهما كما قال
تعالى وفي السماء رزقكم وما توعدون والمراد بهما العالم عبر عنه باعظم اجزائه ثم استدل على
وحدانيته بقوله شهد بوحدانيته وصنع العالم اي نظامه واحكامه
على ابلغ وجه وبقاؤه على احسن نظام كما قال الله تعالى لو كان فيهما
آلهة الا الله لفسدتا ثم اراد التصريح بصفات علمت مما ذكر آنفا وهي
الصفات الذاتية له تعالى فقال العليم الذي يحيط علمه بالاشياء
[illegible] لشموله لجميع الموجودات الواجب والممكن كلياتها
وجزئياتها على ما هي عليه لحضور جميعها له تعالى القدير الذي [illegible]
عند حصول المراد بل له تعالى [illegible] اي له ان يبدئه ثم يفنيه
ثم يعيده ويجوز ان يكون اعادة حرف عطف بالمراد وضبطه بالالف واللام
دفعا لما [illegible] الى صفة الارادة ثم اراد ذكر صفاته الفعلية فغير الاسلوب
الى الجملة المضارعية الدالة على التجدد اشارة الى قوله كل يوم هو في
شأن فقال يدبر الامر والتدبير هو النظر في عواقب الامور وادبارها
ليقع على احسن وجه والمراد ههنا الاتقان اللازم له اي يدبر امر الموجودات
منزلا من السماء منتهيا الى الارض [illegible]

السنن اللائقة وقوله قضاياه يجوز ان يكون قضاياه مرفوعا على انه خبر محذوف
وضمير الله تعالى وان يكون فاعلا للسابق والضمير حينئذ للالف واللام ومعناه
على الاول انه تعالى يدبر امر المخلوقات بقضاياه وعلى الثاني سنن السابق وهو
قضاياه تعالى وعلى الثاني انه يدبر الامر تعالى قدره سنن الذي سبق قضاياه
واعلم ان القضاء عبارة عن ثبوت صور جميع الاشياء في عالم العقول
على الوجه الاجمالي الكلي والقدر حصولها في عالم النفوس على الوجه التفصيلي
الجزئي مطابقة لما في المواد الخارجية مستندة الى اسبابها وشرائطها واجبة
بها لازمة لاوقاتها ويشملها العناية الالهية المسماة بالعناية الاولى
شمول القضاء للقدر والقدر لما في المواد الخارجية وهي احاطة علمه تعالى
بالكل على ما هو عليه اذا تقرر ما ذكرنا علمت ان قوله جلت قدرته وقع
في محزه واما قوله وتباركت اي تعاظمت وتعالت اسماؤه فباعتبار
ان لكل اسم من اسمائه آثارا وفوايد لا تحصى ولا تدرك لكثرتها
فصارت ذا بركة كما قال بعض ان له تعالى بالنسبة الى كل المخلوق اسما
يخصه فلا يحصى اسمه وعظمت نعمته الظاهرة اي المشاعر الظاهرة
وما يدرك بها وعمت آلاؤه اي نعمه الباطنة وهي المدارك الباطنة وما يدرك
بها ويجوز ان يراد بقوله عظمت نعمته نعمة الظاهرة والباطنة اي
المشاعر كلها كما قال تعالى واسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة والمراد
بالآلاء نعايم جميع المخلوقات من الوجود وما يتبعه وهذا ايضا يناسب
قوله عمت ثم اخذ يبين انه ليس في وسع العقل ادراك ذاته وصفاته

فقال تاهت اي تحيرت في بيداء الوهيته انظار العقل اي ملاحظاته
البصرية التصورية المودية الى تصوره وارتدت اي ملاحظاته التصديقية
الموصلة الى التصديق به وذلك لان الاول انما يتصور بالحد والرسم
وهو تعالى منزه عنهما اما عن الاول فلانه لبساطته منزه عن التحديد
المختص بالمركب عن الجنس والفصل واما عن الثاني فلانه لتعاليه وانقطاعه
عن الاشياء لذاته لا يعرف له لازم بين يتوسل به اليه والثاني انما استدلال
بالعلة على المعلول او بالمعلول على العلة والاول محال في شانه تعالى
لانه علة العلل لا علة له تعالى عن ذلك علوا كبيرا واما الاستدلال
بالمعلول على العلة فقلما يفيد اليقين لان المعلول المعين وان
كان في الوجود محتاجا الى علة معينة لكن العلم به لا يستلزم العلم بتعيين
العلة المعينة فتحير العقل في ادراكه وكيف لا وهو مخلوق له والمخلوق
حاير في الخالق ولذا قال وارتجت اي تغلقت دون ادراكه تعالى
وصفاته طرق الفكر واتخاذ جهاته والفكر حركة النفس في المعقولات
مبتدئة من المطلوب المعلوم بوجه ما ليتمكن النفس من طلبه منتهية
اليه بوجه هو مناط الكشف وهذه الحركة شبيهة بالحركة الاينية الواقعة
في مسافة ما والمعقولات التي وقعت تلك الحركة فيها شبيهة بالطريق
والمسافة ولما انجر الكلام الى هذا المقام ناجت النفس متاهبة الى ان تحمد
ثانيا فقال الحمد ولا تحصى ثناؤه كما قال سيد المرسلين صلوات
الله عليه سبحانك لا احصي ثناء عليك في اشكره والشكر ايضا

عطاؤه لان الشكر صرف العبد جميع ما انعم الله عليه فيما خلق له وهو عطاء منه
تعالى على يتبدى شكر آخر فكيف يمكن للعبد اداء شكره سبحانك ما شكرناك العبد
حق شكرك واذا آل الامر الى ذلك اراد التوسل الى النبي لتوفيق شكره لانه واسطة
فيضان الرحمة على العباد فاردف الحمد بالصلوة بقوله واصلى اى ادعو الله
بانزال الرحمة على رسوله الذى رفع الهدى اى التوحيد ودين الاسلام
جده سعيه واجتهاده وعناؤه مصدر عنى بالكسر يعنى بالفتح اذا تعب
والمراد جهده ودفع الضلالة اى ازاله ودفع الضلالة لا ينبغى الهدى بلا
شدة وعناؤه اى كفايته ونفعه ثم كرر الصلوة تاكيدا للاستشفاع
والتوسل فقال صلى الله عليه وتوسل بآله بالنسبة اليه فقال وعلى آله هو اقرباؤه
والاتباع من الصحب يناسب ان يحمل على ما هو اعم من القرابة نسبا او محبة
وموالاة وسيجيء في بحث النبوات الفرق بين النبي والرسول ان شاء الله
لصلاة ما اضاء البدر المنير ضياؤه اى ضوءه وهذا متعلق بالحمد والصلوة
والمقصود التأبيد وقد جاء اضاء لازما ومتعديا فان كان الاول فالبدر
فاعله وضياؤه بدل منه بدل الاشتمال والضمير لا محالة له وان كان الثانى
فالبدر مفعوله وضياؤه فاعله والضمير يحتمل ان يكون للبدر او
الرسول صلى الله عليه ثم اشار الى شرف العلم بحسب الموضوع والمسائل
والمبادى فقال وبعد اى بعد الحمد والصلوة فان اعظم العلوم
اى اشرفها موضوعا هو علم الكلام لان موضوعه ذات الله تعالى على ما
قيل اذ يبحث فيه عن صفاته الذاتية والفعلية التى تندرج فى البحث

عنها الممكنات وما قيل ان موضوع العلم لا يثبت فى ذلك العلم ليس على
اطلاقه لانه اذا كان البحث عن احوال عامة كالوجود وعرض الجواز ان
يثبت فيه وجود موضوعه سيما اذا كان العلم مما هو اعلى العلوم ليس
فوقه علم يثبت فيه موضوعه كما فيما نحن فيه ثم اشار الى شرفه بحسب المسائل
بقوله واوثقها اى ابعدها عن الخطأ هو الكلام لان مسائله مبينة
بدلائل عقلية مؤيدة بالكتاب والسنة فهو اوثقها اصولا وفروعا
والمراد بالاصول المسائل الكلية ككون الاله تعالى قادرا مختارا وبالفروع
ما هو تحته مثل كونه تعالى مرسلا للرسل موجبا اليهم وقوله في اقواها
اشارة الى شرفه بحسب المبادى اى الدلائل اى هذا العلم اقوى العلوم حجة
ودليلا لا على ان حجته عقلية قاطعة مؤيدة بالكتاب السماوى
والاحاديث النبوية وهذا اشارة الى شرف الدليل بحسب المادة وقوله وفى نسخة
واجلاها اى اظهرها محجة وسبيلا اشارة الى قوة وشرفه بحسب الصورة اذ
المحجة الطريقة والمراد بها صورة الحجة وبالسبيل صورة الدليل وذلك
لان اكثر دلائلها من الشكل الاول البين الانتاج وقوله هو خبر قوله فان
اعظم العلوم واشار الى التعريف بما يناسب المقام بحيث يشمل ابواب الكتاب
اى العلم الموصوف المذكور هو العلم الكافل بابرازه اى باظهار اسرار
اللاهوت اى عالم الالهية مقابل للناسوت عالم الانسان قيل المراد با
للاهوت الذات اى يظهر هذا العلم اسرار الذات عن استار الجبروت
قيل المراد باستار الجبروت صفاته الفعلية وباسرار اللاهوت صفاته

الذاتية فانها من آثار الصفات الفعلية فيل عليه كيف يكون الصفات
الفعلية اسبابا لها وقد يستدل عليها بالصفات الفعلية كما يستدل بخالقيته
على كونه تعالى عالما حيا قادرا فيكون الصفات الفعلية كاشفة عن الصفات
الذاتية لا اسبابا لها وانت تعلم انه يجوز ان يكون شي سابق الشي بوجوده
كاشفا عنه باخر وذلك ظاهر في الاعراض بالنسبة الى الجوهر فانها سابقة
له اذ لا يحس بوجوده بل باعراضه القائمة به فهي اسباب له بحسب الوجود
كاشفة عنه بحسب الشعور لانها لما كانت مما لا يقوم بنفسه فيعلم
من ذلك انه قائم بامر قائم بنفسه وهو الجوهر وقيل اسناد الجبروت من قبيل
اضافة المشبه به الى المشبه نحو لجين الماء وبيان ذلك ان عالم الجبروت
يطلق على عالم العقول لانه جبر نقصها بكونه وما يمكن لها حاصلا لها بالفعل
ليس فيها جهة القوة او لان الله تعالى اجبرها على طلب كمالاتها الممكنة لها
وحفظها بعد حصولها وقوله هو العلم الكافل اشارة الى الاقسام
كما ان قوله المطلع وهو الجزء الثاني اشارة الى قسم الممكنات اى العلم
المذكور هو مطلع على مشاهدات عالم الملك وهو عالم المحسوسات من الجسمانيات
وتوابعها ومطلع ايضا على مغيبات الملكوت اى عالم المجردات الغير
المحسوسة اذ الممكن قسمان قسم يحس به وهو المسمى بالملك والشهادة
وعالم الخلق وقسم لا يحس به بالحواس الظاهرة وهو عالم الملكوت وعالم
الامر قال تعالى الا له الخلق والامر وقوله الفاروق خبر ثالث اى هذا
العلم هو الفارق بين المنتخبين اى المختارين وروى بالجيم وهو لهما

واحد اذ الانتخاب هو الانجاب اى اختيار النجيب في الفارق بين المختارين
للرسالة والهدى وهم الانبياء والائمة وبين المنطبعين على الضلالة
والردى اى الهلاك اى المتنبي الضال المضل اذ بهذا العلم يعلم المعجزة
الدالة على صدق الرسول وكذب المتنبي وذلك اشارة الى قسم النبوات
وما يتبعه من مباحث الامامة ولهذا اردف الرسالة بالهدى وقوله الكاشف
خبر رابع اشارة الى احوال النفس بعد المفارقة عن البدن اى هذا
العلم كاشف عن احوال السعداء الفائزين بالجنة والاشقياء
المقيمين في النار في الدار البقاء اى عالم الآخرة يوم العدل والقضاء
والجزاء بالاعمال ان خيرا فخير وان شرا فشر ثم اشار الى ان هذا العلم
اشرف العلوم الشرعية لانه اصلها ليزداد رغبة الطالبين فيه فقال مبنى
قواعد الشرع واساسها اى اصلها ورئيس معالم الدين ورأسها اى
حاكمها والمعالم جمع المعلم وهو الاثر الذى يستدل به على الطريق فكانه
اراد بالقواعد الاحكام وبالمعالم دلائلها وذلك لان اصل الشريعة الكتاب
والسنة والاستدلال بهما يتوقف على ثبوت الواجب القادر المختار المتكلم
المرسل للرسل الموحي اليهم الكتاب في هذا العلم كافل بذلك فهو رئيس
العلوم الشرعية ثم بعد ذلك وصف كتابه بما وصف ترغيبا للطالب
في تحصيله فقال لهذا اى خذ هذا وان كتابنا يشتمل على عقائل
المعقول العقائل جمع عقيلة وهي الكريمة النجيبة من كل شي اى هذا
الكتاب يشتمل على نفائس المسائل العقلية وكذلك يشتمل على نخب المنقول اى

اى خيار المباحث النقلية يقال جاء فى نخب اصحابه اى فى خيارهم جمع
نخبة وهو قوله فى تنقيح اصوله ظرف مستقر وقع حالا عن ضمير يشمل الراجع
الى الكتاب اى التنقيح حذف ما لا دخل له فيها وتخريج فصوله من سلك الاصول
وتلخيص اى تهذيب فوائده من الحشو والزوائد وتخصيص الهيئة
بحيث لا يحوم حولها شائبة شبهة وحل ما عقد اوائل اى اظهار معقدا
والمشكل والمعضل ما اشتبه على المتحير والمتشابه بالعلم الموصوف المذكور
وهو اى كتابنا مع وجازة لفظه وقصره وسهولة حفظه لذلك يحوى
جما من مسائل كثيرة الشعوب اى جم مسائل كثيرة الاطراف والجوانب
ولما كان كثرة الشعوب يوهم تباعد بعضها عن بعض دفعه بقوله
متدانية الجنوب اى متقاربة الاطراف والجنوب بالنون جمع الجنب
بمعنى الطرف وبالياء كما فى بعض النسخ جمع الجيب بمعنى واحد مسوقة
المبادى والمطالع المسوقة المعلمة باشكال الخواتم وذلك انما يكون
على ما هو اتقن الاشياء معقودة العوالى والمقاطع اى مستقيمة المقاصد
وما ينتهى اليه يقال شىء قويم اى مستقيم قيل يمكن ان يراد بالمبادى
والمطالع مباحث النظر والممكنات وبالعوالى والمقاطع مباحث
الالهيات والنبوات ويجوز ان يراد بالمبادى الدلايل وبالمطالع ما يترتب
الدليل منه وبالعوالى النتايج وبالمقاطع ما ينتهى اليه الدليل اى
البديهيات وسميته طوالع الانوار من مطالع الانظار اى الافكار
كان المسائل المذكورة فيه انوار طلعت من الافكار التى هى كالمطالع

والله

والله سبحانه اسأل لا غيره ان يعصمنى عن الاباطيل ويهدى سواء السبيل ونفعنا
خطيئتى يوم الدين والجزاء ويبوئنى اعلى عليين مع الصديقين و
الشهداء والصالحين ثم شرع فى المقصود واخذ بتفصيل الكتاب
اجمالا بقوله وبعد اى بعد وصف العلم والكتاب فمقصود
الكتاب لتخرج الخطبة مرتب على مقدمة يتوقف عليها الابحاث
الآتية الكلامية وثلثة كتب الاول فى الممكنات والثانى فى الالهيات
والثالث فى النبوات وذلك لان البحث فى الكتاب اما عما هو مقصود
او عما يتوقف عليه كمثل الثانى المقدمة والاول اما ان يكون بحثا
عما يتعين عن الغير فى ذاته وصفاته وهو كتاب الالهيات او عما يتوقف
ذلك عليه وهو كتاب الممكنات لانهم يستدلون بالممكن على الواجب
او عما هو متمم لذلك وهو كتاب النبوات ويعلم منه وجه تقديم كتاب
الممكنات ويتضح فى محله ايضا ولا يخفى ان ذلك وجه ضبط لما فى
الكتاب لا حصر حقيقى اما المقدمة التى يتوقف عليها الابحاث
الكلامية ففى مباحث تتعلق بالنظر وهذا احوط من قولهم فى مباحث
النظر وفيها اى المقدمة فصول اربعة الفصل الاول فى بيان المبادى
اى ما يتوقف عليه مباحث النظر ولعل ذكر المبادى لئلا يتوهم التكرار
وان كان الاول مقدمة الكتاب والثانى مقدمة مباحث النظر وهى
التعقل واقسامه وتعريف النظر هذا هو الظاهر من اللفظ وقيل
المراد ان انا نحتاج الى آلة فارقة بين صحيح النظر وفاسده والتخ

ان ما في عبارة المتن غير واف به وقد تكلف بعض في بيان ذلك
بان يفهم لما في المتن مقدمتين احديهما ان الفطرة الانسانية
لا تفي بتمييز الصحيح عن الفاسد لوقوع الاختلاف فيحتاج الى آلة
فارقة والثانية ان ذلك ممكن واعتذر عن تركهما بانهما واضحتان
عند العقل فلا يحتاج الى ذكرهما فطوى ذكرهما وشرع في تقسيم العلم
قال اعلم ان تعقل الشيء اي حصوله في العقل وحاصل وفسر قوله
وحاصل بقوله من غير حكم عليه بنفي او اثبات لتدخل المركبات التقييدية
في التصور وهذا التعقل الوجداني العاري عن الحكم يسمى تصورا
وتعقل الشيء مع الحكم باحدهما اي النفي والاثبات يسمى تصديقا قيل
المراد بمعية الحكم لحوقه به ويجوز ان يكون الحكم خارجا عن التصديق
او داخلا فيه اذ ما مع الشيء لا يوجب احدهما وانت تعلم ان ظاهر اللفظ
ان التصديق هو المجموع المركب من التصورات الثلثة تصور المحكوم
عليه وبه والنسبة والحكم الذي هو صورة وقوع النسبة او لا وقوعها
كما هو مذهب الامام فالمراد بمعية الحكم حصول التصديق معه بالفعل فيكون
الحكم جزءه الاخير الذي هو بمنزلة الصورة كما ان التصورات بمنزلة
المادة وكلاهما اي التصور والتصديق قسم وهو الظاهر نظرا الى
لفظ كلا وفي بعض النسخ ينقسمان نظرا الى معناه لانه مفرد اللفظ
مثنى المعنى ولو قيل وكل منهما لكان اظهر في تبعيضية كل من التصور
والتصديق الى بديهي ضروري مقابل للكسبي الى الاولى ولهذا فسره

يقول

بقوله لا يتوقف حصوله على نظر وفكر اي من جنس المنظور فيه فالتصور
البديهي هو الذي لا يحتاج الى القول الشارح والتصديق البديهي
هو الذي لا يحتاج الى الحجة وان كان طرفاه كسبيين لانه لا يحتاج الى نظر
من جنسه والظاهر من قول المصنف رحمه الله ترادف الفكر والنظر وقال
بعض المحققين النظر ملاحظة المبادي من بين المعقولات والفكر حركة
النفس في المبادي لترتيبها فالظاهر من كلامه ان الحركة الاولى التي هي من المطالب
الى المعقولات لطلب المبادي هو النظر والحركة الثانية التي هي من المبادي
الى المطالب هي الفكر وعرف بعض الفكر بما عرف المص النظر به كما يجيء
ولا شك ان ذلك انما يحصل بعد الحركتين حركة النفس من المطالب في
المعقولات لطلب المبادي وحركتها في المبادي والظاهر ان الفكر مجموع
الحركتين كما يشير اليه كلام بعض الاوائل ومنه يظهر وجه ما يومي اليه كلام
آخرين والتصور البديهي كتصور الوجود والعدم قيل الاولى ان يمثل
بتصور الحرارة والبرودة للاختلاف في بداهة الوجود كما سيجيء واعتذر
عنه بانه مثل به اشعارا منه بانه الحق عنده وان بداهته صارت
بحيث يمثل بها والحكم بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان من عطف
على قوله كتصور الوجود اي التصديق البديهي كالحكم بان الشيء اما ان يكون
موجودا او معدوما فانه حاصل لمن لا يتاتى منه الكسب وفي قوله الحكم اشعار
بان مناط البداهة والكسب فيه انما هو على الحكم فقط وان كان الاستدلال
ببداهة التصديق على بداهة التصور كما وقع في كلام الامام رحمه الله يومي

لا لان التصديق البديهي هو الذي لا يحتاج الى نظر اصلا والى كسبي يحتاج
اليه الى النظر كتصور الملك والجن والعلم التصديقي بحدوث العالم
ووجود الصانع جل شانه وانما كان كل منهما منقسما اذ لو كانت التصورات
والتصديقات باسرها اي تمامها ضرورية غير محتاجة الى النظر او مكتسبة محتاجة
اليه لما فقدنا شيئا منهما على التقدير الاول لكنا نجد انا محتاجا الى نظر او
لما حصلنا على شيء منهما على التقدير الثاني ولما كان الاول ظاهرا
شرع في بيان الثاني فقال لان النظري اي الكسبي انما يكتسب عن
معارف اي علوم اخرى سابقة في العلم على ما يكتسب فلو كانت
المعارف اشياء باسرها اي تمامها مكتسبة لزم استناد كل اي كل واحد
منها اي من تلك المعارف الى غيره اي غير كل واحد وذلك الاستناد
اما في موضوعات اي معلومات تعرض لها الكاسبية والمكتسبية
متناهية على تقدير ان يعود سلسلة الاكتساب او غير متناهية على
تقدير عدم تناهيها فيلزم الدور او التسلسل المحالان اما لزوم الدور
فعلى الاول واما التسلسل فعلى الثاني وبيان استحالة الدور ان الموقوف
على الشيء موقوف على جميع ما يتوقف عليه وبعض ذلك نفسه لعود السلسلة
فيتقدم على نفسه فيلزم حصوله قبل حصوله ولا يخفى استحالة ذلك
واما التسلسل فلاستلزامه تصور امور غير متناهية مفصلة دفعة وذلك
مما يعلم كل عاقل استحالته قيل عليه انما يلزم استحضار المبادي
القريبة واما البعيدة فيكفي العلم بها قبل ذلك الاكتساب فلا يلزم

استحضار

على امتناع الاكتساب على تقدير كسبية الكل

استحضار الامور الغير المتناهية دفعة مفصلة كما لا يخفى فيه تامل ان
لتتميم الدليل بحدوث النفس ولما كان فرغ عن تقسيم التصور
والتصديق الى البديهي والكسبي وابطال كسبية الجميع وبداهته
عرف النظر فقال **والنظر** اي الفكر **ترتيب امور** اي ما فوق الواحد لتصور
الترتيب فيه وايضا الواحد لا يصلح للتعريف الصناعي كما سيجيء
معلومة حاصلة في الذهن سواء كان تصورا او تصديقا قطعيا
او غيره وينبغي ان يكون ذلك الترتيب على وجه يؤدي الى استعلام
ما ليس بمعلوم اذ الغرض منه ذلك فالظاهر انه تعريف للنظر الصحيح
اذ الفاسد صورة سواء كان مادته صحيحة او لا لا يكون بهذه
الحيثية وقيل للمطلق اذ الفاسد يكون عند الناظر على ذلك الوجه
وان لم يكن مؤديا الى الاستعلام في نفس الامر وهذا انما يصح فيما اذا
كان الفساد مقصورا على المادة وفي غيره محل تامل واعلم ان هذا
التعريف يشتمل على العلل الاربع الصورية الدالة عليها قوله ترتيب
والمادية المدلول عليها بقوله امور معلومة والغائية المعلومة
من قوله على وجه يؤدي الى استعلام ما ليس بمعلوم والفاعلية المعلومة
من الترتيب لانه لا بد له من مرتب ولما كان تلك الامور المعلومة قسمين
فصله بقوله وتلك الامور المعلومة المرتبة المعلومة ان كانت موصلة
الى التصور اي يعلم منه تصور اما بالكنه او بوجه ما تسمى معرفا لانه يعرف
منه التصور المقصود اكتسابه وقولا شارحا لشرحه وايضاحه لو ان

وان كانت تلك الامور المرتبة المعلومة موصلة الى تصديق اى حكم
ايجابي او سلبي يسمى دليلا لانها تدل على ثبوت ذلك التصديق وحجة
اذ بها تغلب من يحتج بها على الخصم هذا واعلم انه قد اختلف في ان الفكر
هل يجامع العلوم النظرية ام لا فاعلم انه ان اريد بالفكر الحركات التخييلية
اى حركات النفس في المبادى للترتيب كما يومى اليه قوله ترتيب فهى
لا تجامعها لانها معدات للنفس سابقة على حصولها منقضية عنده
وان اريد به المعلومات المرتبة اى الامور التى وقع الترتيب فيها فلا شك
في كونها تجامع معلولها لانها علة موجبة لحصولها فلا بد من اجتماعها
مع المعلول **الفصل الثاني** من الفصول الاربعة في الاقوال
الشارحة اى المعرف باقسامه وقدمه على الحجة لتقدم التصور
على التصديق وفيه مباحث ثلثة **المبحث الاول في شرائط**
المعرف لما كان معرفة الشئ انما هو بعد معرفته شرع في بيان المعرف
فقال معرف الشئ ما اى قول تصوري يستلزم استلزام السبب للمسبب
معرفته اى معرفة ذلك الشئ القول بواسطة الترتيب الواقع فيه معرفته
اى معرفة الشئ الذى هو المعرف اما بالكنه او بوجه ما فلا يرد عليه الدليل
لانه قول تصديقى ولا الملزوم بالنسبة الى لازمه البين اذ دلالته ليست
بواسطة ترتيب اذ لا ترتيب هناك ودلالة الاثر كالدخان مثلا
على النار فمن قبيل الاستدلال بوجوده على وجودها فيكون في الحقيقة
تصديقيا واذا عرفت ان معرفة المعرف سبب لمعرفة المعرف فيكون

العلم

العلم به اى بالمعرف سابقا على العلم بالمعرف سبق السبب على المسبب فلا يعرف
الشئ بالمساوى له في الجلاء والخفاء اى اذا علم احدهما علم الآخر وان
جهل جهل اذ لا ترجيح لاحدهما بان يكون سببا للآخر وذلك كما قيل
الزوج عدد ليس بفرد فان ليس بفرد يساوى الزوج في المعرفة والجهالة
فلا يصح تعريفه به وهذا على ما هو المشهور من ان التقابل بين الزوج
والفرد بالتضاد والتحقيق ان بينهما تقابل العدم والملكة ولا شك
ان معرفة العدم مسبوق بالملكة فعلى هذا يكون من التعريف بالاخفى
كما لا يخفى ولا يعرف الشئ ايضا بنفسه لاستحالة ان يكون الشئ سابقا
في العلم على نفسه واللازم ان يكون معلوما قبل كونه معلوما وذلك
قسمان الاول ان يكون المعرف نفس الشئ فقط والثانى ان ينضم اليه
آخر فاشار الى الاول بقوله مثل الحركة الاينية نقلة من مكان الى
آخر والنقلة هى الحركة الاينية والى الثانى بقوله الانسان حيوان بشر فان
البشر هو الانسان وضم اليه الحيوان ولا يعرف ايضا الشئ بالاخفى منه لاستحالة
كون العلم بالاخفى سببا للعلم بالاجلى وذلك اقسام ثلثة لان الاخفى
اما ان لا يتوقف معرفته على الاجلى او يتوقف بمرتبة واشار اليه بقوله
سواء توقف عليه على المعرف معرفته معرفة الاخفى الذى فرض معرفا
بمرتبة واحدة كتعريف الشمس بانها كوكب نهاري وتعريف النهار بانه
زمان طلوعها الشمس فان الشمس اظهر عند العقل مما هو مذكور في
تعريفه مع توقف معرفته على معرفة الشمس بلا واسطة او يتوقف معرفته

المعرف الاخفى على المعرف الاجلى بمراتب فوق الواحد كتعريف الاثنين بانه
زوج اول ثم تعريف الزوج بانه المنقسم بمتساويين ثم تعريف المتساويين بين
بالشيئين اللذين لا يفضل احدهما على الاخر ثم تعريفهما اى الشيئين
المذكورين بالاثنين فيتوقف معرفة الاثنين على نفسه بمراتب واعلم
ان الاخفى الغير المتوقف بقوله او لم يتوقف اى معرفة الاخفى على المعرف
الاجلى مثل النار ركن اى عنصر شبيه بالنفس الناطقة فانه
الركن والنفس اخفى عند العقل من النار لكن لم يتوقف معرفتهما
عليها ووجه مشابهة النار للنفس الحركة فان النار يتحرك دائما
حركة مكانية والنفس يتحرك حركة نفسانية فكرية وقيل وجه الشبه
اللطافة وهذا على تقدير ان لا يكون النفس مجردا كما عليه بعض
المتكلمين وينبغى قيل اى الاولى والاليق وقد يلزم ان يكون
الاجتناب عن الالفاظ الغريبة وغيرها فى التعريف غير واجب
فيه بعد قيل معناه يجب فيشكل بما نقل عن الشيخ انه قال ناطق
حيوان حد تام لاشتماله على تمام الذاتيات الا ان الاولى ان يقدم الاعم
فيقال معناه يجب لكنه تاكد آداب التعليم كما فى تقديم الاعم كما اشار اليه
بقوله انه يقدم الاعم كالجنس مثلا على الاخص كالفصل لشهرته وظهوره
عند العقل لان الاعم اكثر وجودا فيه اذ معانداته اقل من الاخص
وملزوماته اكثر لان معاند العام معاند الخاص من غير عكس وملزوم
الخاص ملزوم العام من غير عكس وهو كذلك عند العقل يكون وجوده

فيه اكثر وآداب التعليم ان يقدم ما هو اظهر عند العقل لسهولة فهمه واما
فى نفس الامر كما قال و يجتنب اى يجب ان يجتنب فى التعريف عن الالفاظ
الغريبة الغير الواضحة الدلالة على المعنى لكونها منافية لغرض التعريف
ويجب ان يجتنب فى التعريف عن الالفاظ المجازية الدالة على المعنى بالمجاز
اذ المتبادر الى الذهن المعنى الحقيقى فيفوت الغرض المقصود من التعريف
وان يجتنب عن التكرار سواء كان المكرر نفس الحد مثل ان يقال
العدد كثرة مجتمعة من الوحدات فان المجتمعة من الوحدات هى الكثرة
او بعضه كما اشار اليه بقوله الانسان حيوان جسمانى ناطق فان الحيوان
يدل على الجسمانى بالتضمن اذ معناه الجسم النامى المتحرك بالارادة فيكون
ذكر الجسمانى تكرارا وعلم من ذلك ان التكرار انما يحصل بدلالة اللفظ مطابقة
او تضمنا لا التزاما اللهم الا اذا دعت الحاجة الى التكرار ضرورة فانه يجب
التكرار حينئذ كما قال قيل العجز عدم القدرة عما من شانه القدرة فان معناه
ليس عدم القدرة مطلقا و لا يصح ان يقال للجدار انه عاجز وليس
كذلك اذ ليس من شانه القدرة فيجب التكرار حتى لا يختل التعريف
وكذلك التكرار الضرورى فى تعريف المتضايفين اى الشيئين اللذين
يعقل احدهما مع الاخر مثل الاب حيوان يتولد من نطفته شخص
آخر من نوعه من حيث هو كذلك اى من حيث هو حيوان يتولد من
نطفته شخص آخر من نوعه وهذا التكرار ضرورى لان للاب حيثيات
كونه فهما وحيوانا وغير ذلك والمراد تعريفه من حيث انه اب فلو لم

الاخر كل

بكره لم ينطبق التعريف عليه فلم يحصل المقصود وليخرج عنه المضايف
وأما ضم المتحرك بالارادة الى الحساس في تعريف الحيوان مع ثلاثتهما
فلانه لم يعلم ان احدهما ذاتي والآخر لازم فجمع بينهما ولو اكتفى باحدهما
صح التعريف غايته انه لم يعلم انه حد او رسم اورد عليه التكرار حاصله اى
غير ضروري كما في قولهم الانف الافطس هو انف ذو تقعير لكون الانف
فلزم تكرار الانف نظرا الى انه كان سائلا سأل عن الانف الافطس حتى
لو قيل ما الافطس كفى ان يقال شيء ذو تقعير لا يكون الانف الانف من غير
تكرار لان معنى الافطس شيء ذو فطوسة والفطوسة تقعير في الانف
فالتكرار الضروري هو الذي يكون بحسب الامر والتكرار الحاجي هو الذي
نشأ من سؤال السائل ولما كان الانف محسوسا اكتفى بذكر اسمه فقط
حتى فكان المقصود بيان العارض لا المعروض المحسوس البديهي الوجود

المبحث الثاني في اقسام المعرف معرف الشيء لابد

ان لا يكون مباينا له لان معرف الشيء هو الذي يستلزم معرفته بالترتيب
الواقع فيه معرفة ذلك الشيء كما عرفت ومباين الشيء لا يكون كذلك فلابد
ان لا يكون المعرف مباينا وان يساويه اى يساوي معرف الشيء ذلك الشيء
في العموم والخصوص ليشمل المعرف جملة افراد الشيء المعرف فلا يكون
اخص مطلقا او من وجه من الشيء المعرف فانهما لا يشتملان على جميع افراد
كما لا يخفى فلا يكون التعريف بهما جامعا والمعرف يجب ان يكون كذلك
ويميزها اى ليتميز المعرف افراد المعرف عن غيرها اى غير تلك الافراد حتى

لا يدخل

لا يدخل في المعرف

في التعريف غير المعرف فيكون مانعا اذ ذلك من شرط التعريف ايضا
فلا يكون معرف الشيء اعم منه مطلقا اذ الاعم لا يميز الاخص واقل مراتب
التعريف التميز عما سواه لان المقصود من التعريف اما الاطلاع على
كنه الشيء او تميزه عما سواه والاعم لا يصلح لهما فلا يصلح للتعريف فان
قيل مساواة المعرف للمعرف في العموم والخصوص بحيث اذا صدق
احدهما صدق الآخر وان كذب كذب من الشروط ايضا فكيف افرز
عن المبحث الاول الذي وضع لبيان الشرائط قيل لان ذلك شرط
اختلف فيه لان بعضا من الاوائل جوز التعريف بالاعم والاخص وقال
يكفي فيه العلم والتميز في الجملة وانما شرط ذلك المتأخرون والاولى في
الجواب ان يقال هذا شرط يتفرع عليه اقسام المعرف فافرز الى المبحث
الثاني الذي لبيان اقسامه ولما عرفت ان المعرف لابد ان يساوي المعرف
في العموم والخصوص فلا يخرج ان يكون المعرف الموصوف بالمساواة اما
داخلا فيهما اى في ماهية المعرف او يكون المعرف المذكور خارجا عنها اى عن
الماهية لازما لها او يكون المعرف مركبا منهما من الداخل والخارج والحصر
ظاهر والاول اى الداخل اما ان يكون جميع اجزائه اجزاء المعرف العقلية
من الجنس والفصل القريبين كتعريف الانسان بالحيوان الناطق وهو اى
التعريف بجميع الاجزاء العقلية الحد المانع من دخول الغير فيه والحد
المنع التام لاشتماله على تمام الذاتيات وقيل في قوله والاول اما ان
يكون جميع اجزائه تساهل لان الداخل في الشيء كيف يكون جميع اجزائه

ويمكن الاعتذار بوجهين الاول ان المراد بالداخل ما ليس خارجا وجميع الاجزاء
كذلك الثاني ان المراد بدخول جميع الاجزاء دخول كل واحد منها
او لم يكن الداخل جميع الاجزاء بل بعضه المساوي له في العموم والخصوص
لما عرفت ان المعرف كذلك كتعريف الانسان بالجسم الناطق فهو اي التعريف
ببعض الاجزاء الحد الجامع المانع من دخول الغير الناقص لنقصانه بعض الذاتيات
عنه والثاني وهو ان يكون المعرف المساوي في العموم والخصوص خارجا
هو الرسم الناقص كتعريف الانسان بالماشي الضاحك وانما سمي رسما ناقصا
اما كونه رسما فلان رسم الشيء اثره وهذا المعرف لخروجه يدل على اثر
الشيء واما كونه ناقصا فلعدم اشتماله على ما هو داخل كما في الرسم
التام الذي سيجيء والثالث اي المعرف المركب من الداخل والخارج
قسمان احدهما اشار اليه بقوله ان كان المميز داخلا فيكون فصلا
والمشترك خارجا كتعريف الانسان بالماشي الناطق يسمى حدا لمنعه
الاغيار عن الدخول فيه ناقصا ايضا لانه غير مشتمل على تمام الذاتيات
وان كان بالعكس فهو القسم الثاني اي يكون المشترك داخلا
والمميز خارجا كما اذا تركب المعرف من الجنس القريب والخاصة كتعريف
الانسان بالحيوان الضاحك يسمى ذلك المعرف رسما لاشتماله على الخاصة
التي هي اثر الشيء تاما لمشابهته الحد التام من حيث اشتماله على الجنس
العام والمميز عن جميع الاغيار هذا واعلم انه اختلف في جواز كسب
التصور فالجمهور على جوازه وقال البعض المعلوم منه ما هو معلوم

بديهة

بديهة وما ليس كذلك لا يمكن اكتسابه واستدل عليه بدليلين فذكر
المص الاول منهما بقوله واعترض عليه اي على جواز التعريف بانه لو جاز
تعريف شيء فاما ان يكون تعريفه بجميع اجزائه او ببعضها او بالخارج
عنه ولا يخفى ان المعرف على ما ذكر المركب من الداخل والخارج داخل في الخارج
اذ يكفي في الخروج خروج شيء منها ولا شيء منها يصلح للتعريف فلا
يمكن التعريف اما الاول وهو التعريف بجميع الاجزاء فاشار الى
بطلانه بان مجموع اجزاء الشيء المادية والصورية عينه والا لم يكن
الجميع جميع الاجزاء اذ لم يبق في الشيء الا تمام اجزائه المادية والصورية
بحيث لم يخرج منها شيء قط فلو عرف بها لزم تعريف الشيء بنفسه وهو
باطل لما مر واما الثاني اي بطلان التعريف بالداخل فاشار اليه بقوله
والجزء الداخل في الشيء انما يعرف الشيء اذا عرف في كل الجزء شيئا جزء جزء
من اجزائه بل اي الشيء لانه لو لم يعرف جزءا من اجزائه بل كانت الاجزاء كلها
حاصلة بدون ذلك الجزء الذي فرض انه معرف لا يكون ذلك الجزء معرفا
له لحصول العلم بالشيء بدونه فوجب ان يعرف الجزء جزءا من اجزاء الشيء
وذلك الجزء المعرف اما ان يكون هو اي الجزء نفس الشيء الذي عرف فيلزم
تعريف الشيء بنفسه وهو باطل او يكون الجزء المعرف ما هو خارج عنه
اي جزء ذلك الجزء المعرف هو خارج عنه ويلزم التعريف بالخارج وهو القسم
الثالث وسيبطله بقوله والخارج عن الشيء انما يعرف ذلك الشيء اذا علم
اختصاصه اي الخارج به بالشيء اي يعلم ان ذلك الخارج ثابت للشيء دون

ما عداه اذ لو لم يعلم الاختصاص لم يميز الخارج الشيء لجواز اشتراك
الامور المختلفة في لازم واحد فلا يصلح للتعريف ولكن ح لك اي العلم
باختصاص الخارج بالشيء يتوقف على معرفته اي معرفة الشيء اذ الاختصاص
نسبة لا يتحقق الا بالمنتسبين اللذين احدهما هو ذلك الشيء ومعرفة ما
تغايره اي الشيء لان العلم باختصاص الخارج بالشيء معناه انه ثابت
له دون ما عداه من الامور المغايرة له الغير المتناهية وذلك محال لانه
الاول يستلزم الدور وهو محال والثاني يستلزم الاحاطة بما لا ينتهي وهي
مما يعجز النفوس عنها كما لا يخفى ولما فرغ عن الاول شرع في الثاني
بقوله وبان اي واعترض على جواز التعريف بان المطلوب الذي يراد اكتسابه
بالمعرف اذا كان مشعورا به معلوما امتنع تحصيله بالمعرف لامتناع
تحصيل الحاصل وان لم يكن المطلوب اكتسابه بالتعريف مشعورا به
اي يكون غير معلوم امتنع طلبه لامتناع طلب المجهول المطلق بديهة ولما
فرغ عن تقرير الدليلين بطريق الاعتراض اخذ في الجواب عنهما فاشار
الى الجواب عن الاعتراض الاول باختيار جواز التعريف بجميع الاجزاء ورد
منع كون جميع اجزاء الشيء عينه بقوله واجيب عن الاول بان الجزء
متقدم على الكل بالطبع وسيجيء معنى التقدم الطبيعي في محله ان
شاء الله اي نقول يمكن التعريف بجميع الاجزاء ولا نم ان جميع اجزاء الشيء
عينه وكيف وح الحال ان الجزء متقدم على الكل بالطبع فيكون كل جزء
متقدما والاشياء التي كل واحد منها متقدم على الشيء يمتنع ان يكون

نفسه

نفسه والا يلزم تقدم الشيء على نفسه فتلك الاشياء التي هي جميع اجزاء
الشيء غيره فيصح التعريف بها وقوله ومعرفا به قيل زائد لا دخل
له في الجواب لتمامه بدونه وقيل ذكره لدفع سؤال مقدر كان سائلا
يقول لم لا يجوز ان يكون جميع الاجزاء وان لم يكن عين الشيء يكون
معرفا به فلا يصح تعريف ذلك الشيء به والا يلزم تقدم الشيء على نفسه فا
جاب بان الاشياء التي كل واحد منها متقدم على الشيء يمتنع ان يكون
معرفا بذلك الشيء اذ المعرف بالشيء متاخر عنه وهذا جواب عن الشق
الاول من الاعتراض الاول وهو امتناع التعريف بجميع الاجزاء ثم اشار
الى الجواب عن الشق الثاني وهو التعريف بالجزء بقوله ومعرف الشيء
اي نختار ان معرف الشيء يجوز ان يكون جزء وذلك الجزء المعرف
ليس بواجب ان يعرف شيئا من اجزائه اصلا اي المعرف كما ذكرتم
لجواز استغنائها الاجزاء باسرها بتمامها عن التعريف بالخارج واحتياج
المجموع اليه ثم اجاب عن الشق الثالث وهو التعريف بالخارج بقوله
وتعريف الموصوف اي اجيب بان التعريف بالخارج الموصوف بالاختصاص
بالشيء المعرف متوقف على كون الوصف الخارجي المعرف للشيء بحيث يلزم
من تصوره اي الوصف تصور الشيء المعرف بعينه متعينا ممتازا
وذلك اي كون الوصف المعرف بهذه الحيثية انما يتوقف على الاختصاص
اي الوصف بالشيء لينتقل الذهن منه الى الشيء ويتوقف كون الوصف
بهذه الحيثية ايضا على شمول الوصف المذكور لجميع افراد الشيء

اذ المعتبر في الرسوم الخاصة البينة الشاملة فيكون الواجب فيها
الاختصاص والشمول في نفس الامر لا على العلم بها اي بالاختصاص و
الشمول حتى يمتنع التعريف بالخارج على العلم بالاختصاص يلزم
للزوم المحال الذي ذكره ثم قيل لو سلم توقف التعريف بالخارج
على العلم بالاختصاص يمنع لزوم الدور لجواز تغاير جهتي التوقف
والاحاطة بها لا بتنائه مجملا جائز انما المحال الاحاطة به مفصلا لكن يكفي
في العلم بالاختصاص بالشيء العلم بما عداه مجملا ولما كان الجواب المذكور
غير سديد عند المص ضعفه بقوله وسوى الجواب المذكور ضعيف
لان تعلم كل واحد من الاجزاء كما ذكره في بيان مغايرة الاجزاء
للمهية لا يقتضي تقدم الكل اي مجموع الاجزاء من حيث هو كل ومجموع
ليدل ذلك على المغايرة بين المجموع من حيث هو وبين المهية
فلا يلزم مغايرة جميع الاجزاء للمهية وان كان كل منها مغايرا لها فلا
يصح التعريف بجميع الاجزاء وهذا على الشق الاول من الجواب و
ضعف الشق الثاني بقوله ولو كانت الاجزاء باسرها بتمامها حتى
الجزء الصوري معلومة كانت المهية معلومة من غير تعريف الجزء
الذي فرض انه معرف لها اذ العلم بالمهية ليس الا العلم بتمام اجزائها
بها وذلك حاصل بدون تعريف الجزء فلا يكون الجزء معرفا لها و
وان لم يكن المهية معلومة بعد العلم بجميع الاجزاء لم يفد التحديد
معرفة المحدود اذ ليس المحدود التحديد الا بيان جميع الاجزاء و

اشار الى ضعف الشق الثالث بقوله ولو استلزم الخارجي تصوره
اي استلزم تصور الوصف الخارجي من غير علم باختصاصه بالشيء
تصوره اي الشيء المعرف فان كان الوصف الخارجي متصورا كان
الملزوم الذي اختص الخارجي به متصورا ايضا لان تصور اللازم
البين يستلزم تصور الملزوم فاستغنى عن التعريف قيل فيه نظر
لانه انما يلزم الاستغناء ان لو لم يكن تصور الملزوم لاجل تصور اللازم
الخارجي ويمكن ان يقال مراده انه يستغني عن التعريف الصناعي
الذي فيه الترتيب اذ يكفي حينئذ تصور اللازم فقط وان لم يكن الوصف
الخارجي متصورا امتنع التعريف به بالخارجي لامتناع التعريف
بالمجهول ولما ضعف الجواب المذكور اشار الى الجواب الصواب بقوله
بل الجواب ان التعريف بجميع الاجزاء جائز وذلك لان الاجزاء على انفرادها
معلومة اي كل جزء منها منفردا عن الآخر معلوم والتحديد هو استحضارها
مجموعة اي استحضار الاجزاء بتمامها كما في الحد التام او بعضها بحيث
يمكن الترتيب فيه كما في الحد الناقص فالتحديد ليس الا استحضار الاجزاء مجموعة
بحيث يحصل في الذهن صورة مطابقة للمحدود فلا يلزم تعريف الشيء
بنفسه وان كان تمام اجزاء الشيء عينه لان المعرف صورة مجموع الاجزاء
والمعرف هو ان يحصل في الذهن صورة جزء منفرد ثم ينضم بعضها الى [illegible]
بعض بحيث ينتقل الذهن منها الى المعرف فيكون مجموع صور الاجزاء هو
الحد وصورة مجموع الاجزاء هو المحدود واحدهما غير الآخر وهذا القدر

محدود
تصورات

من التغاير ولقد احسن من قال حدست تصورات مجموع مجموع *كما في التعريف م*
وكذا الرسم عبارة عن استحضار العرضيات في ترتيب بعضها مع
بعض او استحضار الذاتيات مع العرضيات في ترتيبها فيكون الامور
التي يتركب منها الرسم معلومة على انفرادها والتعريف بها هو استحضارها
وترتيبها بحيث يحصل انتقال الذهن منها الى المرسوم وانما يكون ذلك
اذا كان الرسم مركبا لان الرسم من الاقوال الشارحة التي اعتبر فيها
ترتيب امور معلومة كما مر واما المفرد مثل الضاحك وحده في تعريف
الانسان فلا يفيد التعريف الصناعي لانه اعتبر فيه الترتيب المذكور
ولا يمكن في المفرد فلا يفيد التعريف الصناعي لانه اعتبر فيه الترتيب
المذكور ولا يمكن في المفرد فلا يفيد وقيل في توجيهه ان المفرد معناه
ذو كذا فالضاحك معناه شيء ذو ضحك وهو اعم نظرا الى مفهومه فلا
يكون مساويا للمعرف فلا يفيد التعريف وفيه شيء وهو انه يلزم
منه ان لا يكون الخاصة وحدها وكذا الفصل وحده مساويا للنوع
وفيه بعد واجيب عن الاعتراض الثاني بان توجه الطلب نحو الشيء
المشعور به ببعض اعتباراته فيكون المطلوب معلوما من وجه غير معلوم
من آخر فيتوجه الطلب نحوه بالوجه المعلوم ليعلم من وجه آخر فلا
استحالة فيه كما في طلب ماهية الجن مثلا فانها معلومة من وجه ويراد
ان يعلم بكنهه المبحث الثاني في بيان ما يعرف اى اى
شيء يصلح لان يكون معرفا بآخر وبيان ما يعرف به اى اى شيء يصلح

لان يكون معرفا لآخر وذلك يظهر بتقسيم الماهية فقال الحقائق اى الماهيات
اما ان تكون بسيطة لا تتركب من عدة امور متغايرة او مركبة منها وكل
منهما من البسيط والمركب اما ان يتركب منه غيره اى يكون جزء الغير او لا
يتركب منه غيره فلا يكون جزء شيء فالاقسام اربعة البسيط الذي لا يكون
جزء غيره والبسيط الذي هو جزء لغيره والمركب الذي لا يكون جزء غيره والمركب
الذي يكون جزء غيره واشار الى حكم الاول بقوله فالبسيط الذي لا يتركب
عنه غيره اى لا يكون جزء غيره لا يحد اى لا يمكن تحديده بشيء لعدم كونه ذا جزء
والتحديد انما هو ببيان الاجزاء ولا يحد به غيره لانه ليس جزء الغير *كالواجب المتعالي عن الاجزاء المقدس عن كونه جزء الغير م*
و اشار الى حكم الثاني بقوله والبسيط الذي يتركب عنه غيره يحد به غيره لانه
جزء للغير فيصح تعريف الغير به ولا يحد هو بشيء لانه لا جزء له كالجوهر اى
الجنس العالي فانه جزء لما في تحته فيمكن التحديد به ولا جزء له يحد به اذ لو كان
له جزء لم يكن جنسا عاليا وتركيب الشيء من الامور المتساوية قد علم حاله في
موضعه واشار الى حكم القسم الثالث بقوله والمركب الذي لا يتركب عنه غيره
اى لا يكون جزء الغير يحد بأجزائه لكونه مركبا فيمكن تحديده ولا يحد به غيره
لانه ليس جزء الغير كالانسان الذي هو نوع اخير فان له اجزاء يمكن تحديده
بها وهو لكونه نوعا اخيرا ليس جزء الغير فلا يصلح لتحديد غيره والقسم الرابع
ما اشار اليه بقوله والمركب الذي يتركب عنه غيره اى يكون جزء الغير كما يكون
غيره جزءا منه يحد لكونه ذا اجزاء ويحد به غيره لانه جزء للغير كالحيوان المركب
من الجسم النامي والحساس فانه يحد بما هو جزء له ويحد به الانسان وسائر الانواع

لكونه جزويا واذا علم ذلك فالحد ليس الا للمركب من الاجزاء ليمكن تحديده بها وكذا
الرسم التام لا يكون الا للمركب اذ الرسم التام مشتمل على الجنس كما مر وماله
جنس لا محالة يكون مركبا واما الرسم الناقص فيشملها البسيط والمركب
لان الرسم الناقص يكون بالعرضيات كالعرض العام والخاصة فيجرى
في المركب والبسيط ولما فرغ من بيان الاقوال الشارحة شرع في بيان الحجج وقال

الفصل الثالث في بيان الحجج

جمع حجة وهي مرادفة للدليل وفيه
اى ذلك الفصل مباحث ثلثة المبحث الاول في انواع الحجج وهي القياس والاستقراء
والتمثيل ولما كان الحجة والدليل مترادفين عرف الدليل فقال الدليل اى
الاصطلاحي بحسب صناعة الميزان ما اى امور تصديقية يلزم من العلم بها علما
يقينيا او غير العلم اليقيني او غيره بوجود المدلول اى بتحققه في نفس
الامر سواء كان المدلول امرا موجودا ثابتا او عدميا منفيا والمراد
بالمدلول اللغوي نعم في الدليل الاصطلاحي بالمدلول اللغوي فلا اشكال
واذا عرفت الدليل وهو ما يستدل به على شيء فاما ان يستدل بالكلي اى
بثبوت الحكم للكلي على الجزئي اى على ثبوته للجزئي كما يستدل بثبوت الجسمية
للحيوان الذي هو كلي بالنسبة الى الانسان على ثبوتها للانسان فيقال كل انسان
حيوان وكل حيوان جسم فكل انسان جسم او يستدل باحد المتساويين
اى بثبوت الحكم لاحد المتساويين على ثبوته للمساوي الآخر كما يستدل
بثبوت الحيوان للناطق المساوي للانسان على ثبوته للانسان بان يقال
كل انسان ناطق وكل ناطق حيوان لينتج كل انسان حيوان ويسمى

كل

كل واحد منهما قياسا عند المنطقيين او يستدل بعكسه بما ذكر وذلك
بان يستدل بثبوت الحكم للجزئي على ثبوته للكلي ويسمى هذا اى الاستدلال
بالجزئي على الكلي استقراء اما ان كان الاستدلال بجميع جزئياته وذلك فيما
يمكن حصر الجزئيات في اثبات الحكم لها كما يقال كل جسم متحيز لان الجسم اما جماد
او نبات او حيوان وكل منها متحيز ويسمى الاستدلال بالجزئي على الكلي
استقراء ناقصا ان لم يكن الاستدلال بجميع الجزئيات حيث لم يمكن
حصرها كما يقال كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ لان الطيور والانسان
والدواب كذلك ولما لم يمكن حصر الجزئيات فيجوز ان يكون بعضها على
بخلاف ذلك كما يقال ان التمساح ليس كذلك او يستدل بجزئي او
بثبوت الحكم له على جزئي آخر او على ثبوته لجزئي آخر كما يقال الشمار حرام
لان البنج حرام والجامع بينهما كون كل منهما حشيشا ويسمى الاستدلال
بجزئي على آخر تمثيلا في عرف المنطقيين وقياسا في عرف الفقهاء
ويسمى الجزئي الاول الذي يستدل به كالبنج في مثالنا اصلا ويسمى
الجزئي الثاني الذي يستدل عليه كالشمار في مثالنا فرعا ويسمى الامر
المشترك بينهما كالحشيشة في مثالنا جامعا فلا بد من مناسبة
مخصوصة بين الدليل والمدلول وتلك المناسبة المخصوصة اما باشتمال
الدليل على المدلول وهو القياس او بالعكس اى اشتمال المدلول على
الدليل وهو الاستقراء او باشتمالهما اى ثالث عليهما وهو التمثيل وثالث
اى ثالث الجامع في اثبات حكم الاصل للفرع يعرف تارة بالدوران و

هو ثبوت الحكم معه وجوداً او عدماً كما يقع حيث وجد ذلك المشترك وجد الحكم
وحيث انتفى الحكم كالجسمية الدائر مع الحدوث وجوداً في الاجسام
لان كل جسم حادث وعدماً في الواجب تعالى لانه ليس بجسم فليس بحادث او
يعرف تأثير الجامع بان نوع آخر اقوى بالسبر والتقسيم كما يقال الجسمية مستلزمة
للحدوث في حدوث الجسم اما للجسمية او للوجود لكن الثاني باطل اذ الواجب موجود
فتعين ان للجسمية او للوجود لكن الثاني باطل اذ الواجب موجود فتعين الجسمية
او يعرف تأثير الجامع بغيرهما من مسالك ساير العلة ولما كان الاستقصا
فيه من وظيفة اصول الفقه قال المصنف رحمه الله وقد استقصينا الكلام فيه
منهاج الوصول الى علم الاصول اي اصول الفقه فليطلب ثم المبحث الثاني
في القياس واصنافه اي الاقتراني باشكالها والاستثنائي باوضاعها
فنقول القياس قول اولا فان القياس قول مؤلف من اقوال سواء كانت ملفوظة
او معقولة واحترز به عن القضية الواحدة المستلزمة لعكسها مثلاً متى سلمت
تلك الاقوال ليشمل القياس الذي مقدماتها غير مسلمة في نفس الامر لزم عنه عن
ذلك القول المؤلف لذاته لا بواسطة ليخرج عن الحد مثل قياس المساواة
مثل ا مساو لب وب مساو لج فا مساو لج لان لزوم ذلك بواسطة مقدمة
اجنبية وهي ان مساوي المساوي مساو له فالقياس المعتبر ههنا هو ما يلزم
عنه لذاته قول آخر اي مغاير لكل من المقدمتين للعموم هذا القول يكون معقولاً
اذ لا يجب ان يتلفظ به فلا يكون المقدمتان مثل اب دج المستلزمتان لاحديهما
قياساً اذ اللزوم ليس قول آخر مغاير لهما ثم قسمه الى قسمين بقوله وهو

استقصينا

مساو

١٧

اي القياس المعرف اما ان يشتمل على النتيجة او نقيضها بالفعل اي بترتيب
النتيجة لان اشتمال القياس على النتيجة بعينها محال فلابد ان يكون القياس
الاستثنائي شرطية لانه لما كان مشتملاً على النتيجة او نقيضها ولا يجوز ان
يكون هي مقدمة فلابد ان يكون جزء مقدمة فلابد محالة يكون القضية شرطية ويسمى
القياس المشتمل على النتيجة او نقيضها قياساً استثنائياً لاشتماله على
اداة الاستثناء بحيث تنتج بعد او لا يكون القياس مشتملاً على النتيجة او
نقيضها ويسمى ذلك قياساً اقترانياً لاقتران بعض حدوده ببعض الاول
اي القياس الاستثنائي هو ان يستدل بوجود الملزوم في الشرطية المتصلة
على وجود اللازم او يستدل بعدمه عدم اللازم على عدم الملزوم كما يقال
ان كان هذا انساناً فهو حيوان لكنه انسان فهو حيوان لكنه ليس بحيوان فليس
بانسان واما استثناء نقيض المقدم وعين التالي فغير منتج لجواز ان يكون
التالي اعم كما في المثال المذكور ونقيض الاخص لا يوجب رفع الاعم وكذلك عين
الاعم لا يوجب وجود الاخص كذلك او يستدل بوجود احد المتعاندين في
الشرطية المنفصلة سواء كانت حقيقية او مانعة الجمع على عدم المعاند
الآخر نحو هذا العدد اما زوج واما فرد لكنه زوج فليس بفرد او فرد فليس بزوج
وهذا الشيء اما شجر او حجر لكنه شجر فليس بحجر او حجر فليس بشجر او يستدل
بعدمه اي بعدم احد المتعاندين على وجوده اي المعاند الآخر وذلك في المنفصلة
الحقيقية ومانعة الخلو نحو هذا العدد اما زوج او فرد لكنه ليس بزوج فهو
فرد او ليس بفرد فهو زوج وزيد اما ان يكون في البحر او لا يغرق لكنه ليس

لان النتيجة انما يحصل [illegible]

فلا ينتج الاستثناء بعين التالي على وجود المقدم

في البحر فلا يغرق ولكنه ليس لا يغرق فيكون في البحر واذا كان كذلك فيكون
القياس الاستثنائي مشتملا على مقدمة حاكمة بالملازمة بينهما بين اللازم
والملزوم مثل ان كان هذا انسانا فهو حيوان في المثال المذكور وتسمى
تلك المقدمة الحاكمة بالملازمة شرطية متصلة او يكون القياس مشتملا على
مقدمة حاكمة بالمعاندة وذلك في المنفصلة كما مر في قولهم العدد اما زوج او
فرد وتسمى تلك المقدمة الحاكمة بالمعاندة شرطية منفصلة وتلك المنفصلة
قد تسمى حقيقية ان تعاندا اي المتعاندان مطلقا اي في الصدق والكذب
اي لا يصدقان معا ولا يكذبان نحو العدد اما زوج او فرد وقد تسمى تلك
المنفصلة مانعة الجمع ان تعاندا اي المتعاندان صدقا فقط اي لا يصدقان
معا ويجوز كذبهما نحو هذا اما شجر او حجر وقد تسمى تلك المنفصلة مانعة الخلو
ان تعاندا اي المتعاندان كذبا فقط اي لا يجوز كذبهما معا ويجوز صدقهما
نحو زيد اما ان يكون في البحر او لا يغرق وكما يكون القياس الاستثنائي
مشتملا على مقدمة حاكمة بالملازمة او المعاندة يكون ايضا مشتملا على مقدمة
اخرى تدل تلك المقدمة الاخرى على وضع الملزوم في الشرطية المتصلة نحو قولنا
لكنه انسان او تدل تلك الاخرى على وضع المعاند مطلقا كما في المنفصلة
الحقيقية نحو لكنه زوج او فرد او تدل تلك الاخرى على وضع المعاند صدقا
فقط كما في مانعة الجمع نحو لكنه شجر او لكنه حجر او تدل تلك الاخرى على رفع
اللازم في المتصلة الشرطية نحو لكنه ليس بحيوان كما في المثال المقدم او
تدل تلك المقدمة الاخرى على رفع المعاند مطلقا في المنفصلة الحقيقية

نحو

نحو لكنه ليس بزوج او ليس بفرد او تدل تلك الاخرى على رفع المعاند كذبا
فقط كما في مانعة الخلو نحو لكنه ليس في البحر او ليس لا يغرق وتسمى تلك المقدمة
الاخرى الدالة على الوضع او الرفع استثنائية لاشتمالها على اداة الاستثناء
وهي لكن عندهم واعلم ان القياس الاقتراني قد يتركب من الحمليات الصرفة
او المتصلات او قد يتركب من المختلطات منها فيكون اقسامه اكثر من
الاربعة الا ان المصنف رحمه الله لم يعتبر الا ما هو اشهر وهو المركب من الحمليات
الصرفة المنقسم الى الاشكال الاربعة فقال والثاني اي القياس الاقتراني
على اربعة اوجه اي اشكال اربعة مشهورة ولما كانت النسبة بين طرفي
المجهول المطلوب مجهولة اذ الفرض انها مكتسبة بالقياس فلا بد من امر
يعلم نسبته بتلك النسبة وذلك الامر لا بد ان يكون له نسبة الى طرفي المطلوب
ليمكن التوسل به اليها فلذا قال لانه لا بد له اي لهذا القياس الاقتراني
من امر يناسب طرفي المطلوب اي موضوع النتيجة ومحمولها ليمكن ضبطه
بحيث يصير قاعدة كلية مبرهنا عليها قطعي الايصال الى المطلوب وذلك
التناسب اما بالموضوعية او بالمحمولية او بهما ويسمى ذلك الامر المناسب حدا
اوسط لتوسطه بين طرفي المطلوب ويسمى المحكوم عليه في المطلوب اي موضوع
النتيجة حدا اصغر لخصوصه بالنسبة الى محمولها ويسمى المحكوم به في المطلوب
اي محمول النتيجة حدا اكبر لعمومه بالنسبة الى الموضوع والمقدمة التي فيها
الاصغر تسمى صغرى لاشتمالها على الاصغر والمقدمة التي فيها الاكبر تسمى
كبرى لاشتمالها على الاكبر وذلك مثل كل اب وكل ب ج وكل اج فب

او المنفصلات صح

اوسط و ا اصغر و ج اكبر و كل ا ب صغرى وكل ب ج كبرى وكل ا ج نتيجة
اذا عرفت ذلك فالاوسط كما في مثالنا اما ان يكون محمولا في الصغرى
في المقدمة الاولى نحو كل ا ب موضوعا في الكبرى في المقدمة الثانية وهي
كل ب ج وهو الوجه الاول اي الشكل الاول او يكون الاوسط محمولا فيهما
في المقدمتين الصغرى والكبرى وهو الشكل الثاني او يكون الاوسط موضوعا
فيهما في الصغرى والكبرى وهو الشكل الثالث او يكون الاوسط موضوعا
في الصغرى في المقدمة الاولى محمولا في الكبرى في المقدمة الثانية على عكس
الشكل الاول وهو الشكل الرابع وسيظهر ذلك في التفصيل والوجه الاول
يعني الشكل الاول ان يستدل بصدق الاوسط اي ب على كل الاصغر اي ا
نحو كل ا ب فيكون الصغرى موجبة كلية او يستدل بصدق الاوسط
على بعضه الاصغر فيكون الصغرى موجبة جزئية نحو بعض ا ب وصدق
اي يستدل بصدق الاكبر على كل ما صدق عليه الاوسط فيكون الكبرى
موجبة كلية نحو كل ب ج او سلبه الاكبر عنه عن كل ما صدق عليه الاوسط
نحو لا شيء من ب ج فيكون الكبرى سالبة كلية وهذا الاستدلال يكون
على صدق الاكبر على كل الاصغر كما في الضرب الاول المركب من موجبتين
كليتين نحو كل ا ب وكل ب ج المنتج لكل ا ج او صدق الاكبر على بعضه
الاصغر كما في الضرب الثاني المركب من موجبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى
نحو بعض ا ب وكل ب ج المنتج لبعض ا ج او ذلك الاستدلال على سلبه
الاكبر عن كله كل الاصغر كما في الضرب الثالث المركب من موجبة كلية صغرى
وسالبة كلية كبرى نحو كل ا ب ولا شيء من ب ج المنتج للا شيء من ا ج او سلب الاكبر عن

بعضه

بعضه بعض الاصغر كما في الضرب الرابع المركب من موجبة جزئية صغرى
وسالبة كلية كبرى نحو بعض ا ب ولا شيء من ب ج المنتج لبعض ا ليس ج
فقد علم مما ذكر شرط الشكل الاول وهو ايجاب الصغرى وكلية الكبرى
وراعى عبارته في ساير الاشكال فكل فليتفطن بها لانا قد اثبتنا ...
رعاية الاختصار في ذلك الله وظيفة ... الوجه الثاني اي الشكل الثاني
ان يستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر نحو كل ا ب فيكون الصغرى موجبة
كلية وسلبه وبسلب الاوسط عن كل افراد الاكبر نحو لا شيء من ج ب
فيكون الكبرى سالبة كلية او يستدل بعكسه اي بعكس ما ذكر وهو ان يستدل
بسلب الاوسط عن كل الاصغر فيكون الصغرى سالبة كلية وصدق
الاوسط على كل الاكبر فيكون الكبرى موجبة كلية نحو لا شيء من ا ب وكل
ج ب المنتج لا في الصورتين على سلب الاكبر عن كل الاصغر اي لا شيء
من ا ج او يستدل بصدق الاوسط على بعضه الاصغر فيكون الصغرى
موجبة جزئية نحو بعض ا ب وسلبه اي بسلب الاوسط عن كل الاكبر فيكون
الكبرى سالبة كلية نحو لا شيء من ج ب او يستدل بسلبه الاوسط عن
بعض الاصغر فيكون الصغرى سالبة جزئية نحو بعض ا ليس ب وصدقه
وبصدق الاوسط على افراد الاكبر فيكون الكبرى موجبة كلية نحو كل
ج ب المنتج لا على سلب الاكبر عن بعض الاصغر نحو بعض ا ليس ج وذلك
الانتاج بشرط ان يتحد زمان السلب والايجاب اي يكون احدهما محال
السلب والايجاب اي ... لو لا احد الشرطين لم ينتج القياس للتخلف في قولنا
لا شيء من القمر بمنخسف وقت التربيع وكل قمر منخسف وقت الحيلولة الارض

بحثه او يبين الثمرة مع كونها لا تثمر من القرينة وانت تعلم شرط انتاج الشكل
الثاني وهو اختلاف المقدمتين بالسلب والايجاب وكلية الكبرى مما ذكر
المصنف في الضرب الثالث اي الشكل الثالث ان يتبدل بصدق الطرفين
الاصغر والاكبر على كل الاوسط نحو كل ب ا وكل ب ج فيكون الصغرى والكبرى
موجبتين كليتين او يتبدل بصدق احدهما الطرفين الاصغر والاكبر
عليه على كل الاوسط وبصدق الطرف الاخر على بعض الاوسط نحو كل
ب ا وبعض ب ج او بعض ب ا وكل ب ج فيكون احدى المقدمتين كلية
والاخرى جزئية استدلالا على صدق الاكبر على بعض الاصغر نحو بعض ا ج
او يتبدل بصدق الاصغر على كل الاوسط فيكون الصغرى موجبة
كلية نحو كل ب ا وبسلب الاكبر عن كل الاوسط فيكون الكبرى سالبة كلية
نحو لا شيء من ب ج او بسلب الاكبر عن بعض الاوسط فيكون الكبرى سالبة
جزئية نحو بعض ب ليس ج او يتبدل بصدق الاصغر على بعض الاوسط
فيكون الصغرى موجبة جزئية نحو بعض ب ا او بسلب اي وبسلب الاكبر عن
كل الاوسط فيكون الكبرى سالبة كلية نحو لا شيء من ب ج استدلالا على
سلب الاكبر عن بعض الاصغر نحو بعض ا ليس ج ويعلم من عبارته شرط انتاج
الشكل الثالث وهو ايجاب الصغرى وكلية احد المقدمتين الرابع اي
الشكل الرابع هو ان يتبدل بصدق الاصغر على كل الاوسط واعلم
ان شرط انتاج الشكل الرابع ان لا يجتمع فيه خستان اي السلب والجزئية
لا في مقدمة واحدة ولا في مقدمتين الا اذا كانت الصغرى موجبة جزئية فان

اي الشكل الرابع

الكبرى

الكبرى يجب ان يكون سالبة كلية كما بين في محله ويعلم ذلك الشرط من قوله
الرابع اي الشكل الرابع هو ان يتبدل بصدق الاصغر على كل الاوسط
نحو كل ب ا فيكون الصغرى موجبة كلية وصدقه وبصدق الاوسط على كل
افراد الاكبر نحو كل ج ب فيكون الكبرى ايضا موجبة كلية او صدق الاوسط
على بعضه الاكبر فيكون الكبرى موجبة جزئية نحو بعض ج ب استدلالا على
صدق الاكبر على بعض افراد الاصغر نحو بعض ا ج او يتبدل بصدق الاصغر
على كله الاوسط فيكون الصغرى موجبة كلية نحو كل ب ا او صدق الاصغر
على بعضه الاوسط فيكون الصغرى موجبة جزئية نحو بعض ب ا وسلب
بسلب الاوسط عن كل افراد الاكبر فيكون الكبرى سالبة كلية نحو لا شيء من
ج ب استدلالا على سلب الاكبر عن بعض افراد الاصغر نحو بعض ا ليس ج او يتبدل
بسلب الاصغر عن كل افراد الاوسط فيكون الصغرى سالبة كلية نحو لا شيء
من ب ا او صدقه اي الاوسط على كل افراد الاكبر فيكون الكبرى موجبة كلية
نحو كل ج ب استدلالا على سلب الاكبر عن كل افراد الاصغر اي لا شيء من ا ج اذا
عرفت ذلك فالقرائن القياسية المنتجة استثنائية واقترانية ثلث وعشرون
اربع استثنائية كما عرفت في المتصلة والمنفصلة وتسعة عشر اقترانية
كما في الاشكال الاربعة والكلام المستقصى فيها في تلك القرائن في الكتب
المطولة لانها من فنها فلتطلب منها ولما فرغ من بيان صور الحجة شرع
في بيان موادها لان امتياز البرهان عن الخطابة وغيرها انما هو بالمواد
فقال الثالث اي المبحث الثالث في بيان مواد الحجج وهي قضايا بتا لف منها

اذ القرائن المنتجة في الاول اربعة وفي الثاني اربعة وفي الثالث ستة وفي الرابع خمسة كما يظهر بالتامل منه

الحجة وقسم الحجة بقسمين ثم بين موادهما بقوله الحجة اما ان تكون عقلية لا دخل
للنقل في مقدماتها او يكون الحجة نقلية للنقل دخل فيها اذ النقل الصرف
غير معقول لان صدق الناقل المنقول عنه انما يعلم بالعقل هكذا قال
بعض من قال بعض الحجة نبه ثم تلك الاقسام عقلية صرفة نحو العالم ممكن و
كل ممكن محدث ونقلية صرفة نحو تارك المامور عاص لقوله تعالى أفعصيت
امري وكل عاص يستحق العقاب لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان
له نار جهنم ومركبة منهما نحو الوضوء عبادة وكل عبادة لا يصح الا بالنية
ونحو قولنا هذا تارك المامور وكل تارك المامور به عاص فان قال المراد
بالنقل الصرف ما يكون مقدماته القريبة مستفادة من الشرع وبالمركب ما يكون
بعضها كذلك فلا يضر في ذلك كون صدق الناقل والمنقول عنه معلوما
بالعقل والاولى اى الحجة العقلية اما ان يكون مقدماتها قطعية مجزوما
بها وتسمى الحجة المؤلفة من القطعيات برهانا عند الحكماء ودليلا
عند المتكلمين وان كان قد يطلق عندهم الدليل على ما هو اعم كالعالم في
المثال المذكور فان العالم دليل الصانع لانه ماخذه وقال بعض
من الاوائل البرهان هو ان يستدل بالعلة على المعلول والدليل بالعكس
او يكون مقدمات الحجة العقلية ظنية غير مجزوم بها نحو كل من يطوف
بالليل فهو سارق او يكون مقدماتها مشهورة وقد يكون قضية
مشهورة عند قوم غير مشهورة عند آخرين وكذا في صناعة دون اخرى
وتسمى الحجة المؤلفة من الظنيات والمشهورات خطابية عند الحكماء

وغاية

وغايته اقناع العوام القاصرين عن درك البرهان واما عند المتكلمين فقيل
فتجعل المقالة الجدلية مندرجة في الخطابة ولا جدال معه في ذلك لانه في صدد
الاختصار سيما فيما هو من فن آخر او يكون مقدمات الحجة مشتبهة بالحق
بمقدمات البرهان او الخطابة وتسمى الحجة المؤلفة من مقدمات مشتبهة بالحق مغالطة
وغايته معرفة تغليط الخصم له او تغليطه اياه ولما ذكر ان البرهان يكون
مقدماته قطعية بعينه فسر ما يقولك المبادي اليقينية ما يجزم به العقل
اي قضايا يجزم به العقل بمجرد تصور طرفيه وان كان بالكسب من غير
وسط اصلا وتسمى تلك القضايا اوليات نحو الكل اعظم من الجزء والواحد
نصف الاثنين وتسمى ايضا بديهيات لاستغنائها عن الكسب او ما يجزم
به العقل بواسطة ولكن بشرط حضورها عند العقل ولذا قال يتفق
الواسطة عند تصور معا الطرفين لانها لو لم تكن كذلك لم تكن من المبادي
الاول وذلك مثل الاربعة زوج فان من تصور الاربعة والزوج حضر
عنده انها منقسمة بمتساويين وكل ما هو كذلك فهو زوج فالاربعة
زوج لكن هذا القياس يحصل في الذهن مع تصور الطرفين من غير كسب
وطلب ولذلك تسمى هذه قضايا قياساتها معها او يجزم بتلك المبادي الحس
سواء كان حسا ظاهرا نحو النار حارة او باطنا كعلم الانسان بالم او فرح
وتسمى تلك القضايا التي يكون الجزم بها بواسطة الحس مشاهدات او حسيات
او يجزم بتلك المبادي كلاهما معا اي الحس والعقل فرع الحس اعني حس
السمع مثل ان يخبر عن محسوس فقيد المخبر به بكونه محسوسا لانه لو كان

معقولا لم يحصل الجزم بمجرد الاخبار لان المعقول ان كان كسبيا فالجزم به
انما يحصل بالبرهان وان كان ضروريا فبالبديهة فلا دخل للاخبار فيه
وقيد المحسوس بقوله يمكن وقوعه لان غير ممكن الوقوع محال والاخبار
عنه ولو من جمع كثير لا يفيد الجزم به جمع اي يخبر عن ذلك المحسوس الممكن
الوقوع جمع كثير يجزم العقل بامتناع تواطئهم توافقهم ذلك الجمع الكثير على
الكذب فانه يحصل الجزم بقولهم مثل العلم بوجود مكة مثلا وتسمى تلك
القضايا بالمتواترات او الحكم غيره غير حس السمع مثل ان يشاهد الكاتب
شيء على غيره مرارا كثيرة يحكم العقل بانه اي ذلك الترتيب ليس بمجرد
الاتفاق لما كان الترتيب اتفاقيا لا دائما ولا اكثريا بل يكون على التدريج لا الاكثري
او الدوام وذلك الترتيب الدائم او الاكثري كترتب الاسهال على شرب السقمونيا
فانه لما شوهد ترتب الاسهال على شرب السقمونيا هذا الدواء مرارا كثيرة
جزم العقل بواسطة تلك المشاهدة ان هذا الدواء مسهل وتسمى تلك
القضايا بالتجربيات وقد يكفي المشاهدة مرة واحدة او مرتين دون
مرات كثيرة كما في التجربيات وذلك لانضمام قرائن اليها الى المشاهدة بحيث
يزول عن النفس التردد وتذعن النفس للحكم كالحكم بان نور القمر مستفاد
من الشمس لاختلاف حلية النورية بحسب قربه وبعده من الشمس فانه لما قارنها
لم يكن له نور وان بعد عنها بعدا قليلا صار له نور قليل يزداد بحسب البعد
الى ان يبعد بعدا لا يتصور ابعد منه بالاستقبال فيرى بدرا وابدال
كذلك فيعلم من ذلك ان نوره منها وتسمى تلك القضايا بالحدسيات هذا وانت

والا اي وان كان
على سبيل الاتفاق مح

تعلم

تعلم ان الحكم ليس الا للعقل لكن لما كان في المشاهدات مدار حكمه على الحس
اسند الحكم اليه وكذا في غيرها لمدخلية الحس فيه ولما فرغ عن مقدمات
البرهان شرع في بيان مقدمات الخطابة فقال واما الظنيات التي هي مقدمات
الخطابة فقضايا يحكم العقل بها مع تجويز نقيضها تجويزا مرجوحا فاليقين
جزم ليس معه تجويز بنقيض تجويزا مرجوحا او راجحا او مساويا بالتجربة المشكوك
والموهوم واما المشهورات التي هي ايضا من مقدمات الخطابة فما اعترف
به اي قضايا اعترف بها الجمهور من الناس وهذا هو المشهورات المطلقة
التي تشتبه بالاوليات واما مطلق المشهورات فما اعترف بها الجمهور
او طائفة من اهل ملة او صناعة كما يتبين في موضعه وذلك الاعتراف
من الجمهور اما لمصلحة عامة للناس او يكون ذلك الاعتراف بسبب رقة
او بسبب حمية مثل العدل حسن والظلم قبيح فيما هو للمصلحة العامة
وكشف العورة مذموم في مثال الحمية ونحو اعانة الفقير محمود فيما
هو للرقة واعلم ان المشهورات قريبة من الاوليات والفرق
بينهما ان العقل يجزم بالاوليات مع قطع النظر عن المصالح والعادات
دون المشهورات فانه لا يحكم الا بواسطة المصلحة او العادة هذا
وقد علم من قبل ان مقدمات المغالطة قضايا شبيهة بمقدمات البرهان
او الخطابة وقال هنا واما مقدمات المغالطة فقضايا اي حكم الوهم
في امر غير محسوس قياسا على المحسوس كما قيل كل موجود فانه جسم
او حال في جسم فقيل عليه ان حكم الوهم ليس بظني لانه يدرك المعاني

الجزئية المنتزعة من المحسوسات وقد يستعمل فيها اي في المغالطة المخيلات
وهي اي المخيلات قضايا اذا ذكرت ترغب النفس في شيء كما يقال الخمر ياقوتة سيالة
او تنفر بها النفس عن الشيء كما يقال العسل مرة مقيئة وقد يكون
المخيلات صادقة اذ ليس من شرط التخييل الكذب الا انما يستعمل المخيلات
فيه فانما يستعمل في القياسات الشعرية اذ المخيلات مبادي القياس
الشعري لان الغرض منه الترغيب والتنفير ويروجها الاوزان المطبوعة
والالحان الحسنة والاصوات الطيبة ولما فرغ عن بيان الاول اي الحجة العقلية
وموادها شرع في بيان الحجة النقلية بقوله والثاني اي الحجة النقلية
ما صح نقله اي نقل مقدماته سواء كان بطريق الآحاد او التواتر عمن
عرف صدقه عقلا لامتناع ان يكون العلم بالصدق معلوما بالنقل
للزوم الدور وهم اي الذين علم صدقهم عقلا الانبياء عليهم السلام لدلالة
العقل على صدقهم لانهم ادعوا النبوة واظهروا المعجزة على صدق دعواهم
فدل ذلك عقلا على صدقهم وسيجيء ايضاحه في كتاب النبوات ان شاء الله
وهو اي النقل ممن عرف صدقه انما يفيد لنا اليقين بشروط الاول
ما اشار اليه بقوله اذا تواتر النقل عندنا اي يبلغ عدد الناقلين مبلغا
يمتنع تواطؤهم على الكذب فقيد بقوله عندنا اذ التواتر عند الغير لا يفيد
العلم لنا وعلمنا عصمة رواة العربية اي مفردات الالفاظ وتراكيبها
واعرابها اذ العربية تعم ذلك اذ لولا ذلك لجاز كذبهم فيما نقلوه فلا يفيد
المطلوب وهو ثاني الشروط وعلمنا عدم الاشتراك وهو الثالث اذ

اي علمنا بعصمتهم متعذر

لولا

٢٢

لولا ذلك لجاز ان يكون المراد مما نقل غير ما فهمناه بل معنى آخر يكون مشتركا
في اللفظ المنقول وعلمنا ايضا عدم المجاز اذ لولا ذلك لجاز ان يكون
المراد غير المدلول الحقيقي وهو الرابع من الشروط وعلمنا ايضا عدم
الاضمار والا لجاز ان يكون المراد غير ظاهر اللفظ وهو الخامس وعلمنا
عدم التخصيص في الاعيان والا لجاز ان يكون المراد بالخطاب بعض
الافراد فلا يتم دليلا في العموم وهو السادس وعلمنا عدم النقل
اذ لولا ذلك لم يتعين المدلول الحقيقي وهو السابع وعلمنا عدم
النسخ وهو التخصيص بحسب الزمان والا لجاز ان يكون الحكم
مخصوصا بالزمان الذي قبل النسخ وهو الثامن وعلمنا ايضا عدم
المعارض العقلي الذي لو كان ذلك المعارض العقلي لترجح المعارض
العقلي وهو التاسع وانما قال لترجح المعارض العقلي اذ العقل اصل
النقل لتوقف النقل على صدق الناقل والمنقول عنه عقلا لانه لو لم
يعلم صدق المنقول عنه لا يفيد قوله علما فلا يكون دليلا ولما كان العقل
اصل النقل فلو لم نرجح الدليل العقلي اذا له معارض عقلي يدل على خلافه لزم
تكذيب العقل الذي هو الاصل وتكذيب الاصل لتصديق الفرع يرجح
لاستلزامه تكذيب الفرع ايضا وذلك لان صدق الفرع موقوف على صدق
الاصل فلو لم يصدق الاصل لم يصدق الفرع ومثل ذلك بقوله تعالى الرحمن
على العرش استوى فان ظاهره يدل على استقراره على العرش كما عليه بعض
المفسرين لكن الدليل العقلي يمنعه لامتناع جسميته ومحاذاته للاجسام

فاما ان نوزع على ما علينا بعض ونفوض علمه الى الله تعالى كما هو مذهب
بعض آخر ولما فرغ من البحث عن انواع النظر باعتبار المادة والصورة
شرع في بيان احكامه فقال **الفصل الرابع في احكام النظر**
وفيه اي في ذلك الفصل مباحث ثلثة المبحث الاول ان النظر الصحيح
الذي مادته يقينية وصورته صحيحة يفيد العلم اي اليقين مطلقا
اي في الالهيات وغيرها وهذا هو المذهب الحق والسمنية بضم السين
المهملة وفتح الميم طائفة منسوبة الى سومنات بلد من الهند انكروا
النظر المفيد للعلم مطلقا قالوا النظر لا يفيد العلم لا في الالهيات
ولا في غيرها بل لا طريق الى العلم سوى الحس والمهندسون انكروا ان
النظر يفيد العلم في الالهيات واعترفوا بانه يفيد العلم في الحسابيات
والهندسيات لعدم تطرق الغلط اليها قالوا واما في الالهيات فالاخذ
بالاولى والاليق دون اليقين لنا الدليل على المذهب الحق وهو
انا نعلم بالضرورة ان من علم يقينا سواء كان ذلك العلم بالضرورة
او بالدليل لزوم شيء كالضحك مثلا لشيء كالانسان وعلم ايضا يقينا
معه مع العلم باللزوم وجود الملزوم كالانسان او علم يقينا عدم اللازم
اي عدم الضحك مثلا علم يقينا من الاول اي العلم باللزوم ووجود
الملزوم وجود اللازم اي الضحك وعلم يقينا من الثاني اي العلم باللزوم
وعدم اللازم عدم الملزوم اي الانسان وهذا في القياس الاستثنائي و
ما اشار اليه بقوله ايضا من الاقتراني اي وايضا فمن علم يقينا ان العالم

الفصل الرابع

ممكن

في الخارج وهو الحق واعترض عليه بانهما باقيان لم لا يجوز ان يكون وجوب
الوجوب نفسه وكذا امكان الامكان على ما قيل ان الوجود منتزع موجود
ووجوده نفسه ولا يلزم من وجوده في ضمن طبيعته وجوده في افراده بل الحق
الوجوب بانه لا يجوز لان نسبة الوجود الى الوجوب بالامكان ولا يلزم
من امكان اقتضاء امكان الموصوف فالواجب واجب لذاته والوجوب
واجب بالواجب ولا يلزم زواله بالنسبة اليه وان كان ممكنا في نفسه ولا يلزم بجواز
وهذا معنى انه ان كان نسبة الوجود الى الوجوب بالامكان كان الوجوب
ممكنا ولم يمكن له سبب فيه اما الواجب او غيره لا سبيل الى الثاني لان
احتياج الواجب الى الغير ولو في صفته وان كان الاول ولا شك انه اول
ما لم يجب لم يوجد وما لم يوجد لم يوجد العلية فللواجب وجوب
متقدم ان كان هذا الوجوب يلزم تقدم الشيء على نفسه وان كان غيره
ننقل الكلام اليه بانه لو كان موجودا فنسبة الوجود اليه اما بالوجوب
او بالامكان ويلزم التسلسل واشار الى الوجه الثاني الدال على ان الوجوب
والامكان امران عقليان غير موجودين في الخارج بقوله ولان اقتضاء
اي لان اقتضاء الوجود الذي هو عبارة عن الامكان هو المحوج الى الاله
لان الامكان علة الحاجة الى السبب كما سيجيء ان شاء الله فهو المحوج الى
الايجادات بين ذلك الايجاد على وجود الممكن لان وجود كل ممكن
يتفرع على ايجاد سببه اياه وهو ظاهر ولان اقتضاء الوجود ولا اقتضاء
هو قوله متقدمان بالذات على وجود الواجب والممكن بمعنى اقتضاء

[illegible] ولا اقتضاء

لانه ولكونه [illegible] ان العدم لان الكل
[illegible]
[illegible] فنقول لا اقتضاء
[illegible] الوجود

٤

الوجوب فلذا نه مقدمان بالذات على وجود الواجب والممكن الذي هو
الوجوب مقدم على وجود الواجب اذ لولا اقتضاء الواجب الوجود
لذاته لم يوجد وكذا اقتضاء الوجود لذاته الذي هو الامكان مقدم
على وجود الممكن لان الامكان الذي هو ذلك اللااقتضاء مقدم على الايجاد
كما عرفت والايجاد مقدم على وجود الممكن فيتقدم الامكان على وجود
الممكن فلو وجدا اي الوجوب والامكان في الخارج لزم تقدم الصفة
التي هي الوجوب والامكان على الموصوف الذي هو الواجب والممكن
في الخارج وتقدم الصفة على الموصوف في الخارج باطل لان وجود الصفة
فرع وجود الموصوف فلو وجدت قبله فاما ان تقوم بنفسها وذلك
ينافي الصفتية او بغير موصوفه فيقوم صفة الشيء بغيره وهو ايضا باطل
ولما فرغ من دليل النافي لكون الوجوب والامكان موجودين اشار الى
دليل المثبتين لهما على طريق المعارضة بقوله قيل اي لنا دليل على وجود
الوجوب والامكان في الخارج وذلك انهما يناقضان له امتناع العدمي لان
الامتناع منه للعدم وما ذا فلا يكون وجوديا والا لزم وجود الصفة بدون
وجود الموصوف واذا كان اللاامتناع عدميا فيكونان اي الوجوب
والامكان اللذان هما نقيضا الامتناع العدمي وجوديين لان نقيض
العدمي وجودي والا لزم ارتفاع النقيضين ثم اشار الى الجواب
بقوله قلنا لا نسلم ان احد النقيضين يجب ان يكون ثبوتيا اذا كان الاخر
عدميا ثم نقيض ما يكون عدميا لا يجب ان يكون موجودا في الخارج

لا نقيضين لصدقهما على المثلثة والوجوب والامكان والامتناع كلها اعتبارات
عقلية واعتبر ذلك بالامتناع واللاامتناع فان كلا منهما عدمي على انه ليس
بين المثلثة تناقض لان كلا منها اخص من نقيض الاخر وتوضيح الجواب ان
ارتفاع النقيضين انما يمتنع صدقهما على شيء مع ان اجتماعهما واما
ارتفاعهما انما لا يمكن ان يوجدا في الخارج فلا استحالة فيه **تنبيه**
اعلم ان الامكان قد يكون بمعنى امكان الشيء في نفسه وقد يكون بمعنى
امكانه لشيء اخر فالممكن قد يكون ممكن الوجود في ذاته وقد يكون ممكن
الوجود لشيء وكل ما امكن وجوده لشيء فهو ممكن الوجود في نفسه ولا ينعكس
فان ممكن الوجود في نفسه قد يكون واجب الثبوت لشيء كاللوازم لموصوفها
بلا ريبة وقد يكون ممتنع الثبوت لشيء كالمتنافيات مثلا فانها ممكنة في
في نفسها مع انها لا يمكن ان يتصف شيء بها وان الامكان انما يعرض للشيء
اذا اخذ مع قطع النظر عن وجوده وعدمه واما مع وجوده او عدمه فلا كما لا يخفى وعلى
الجواب ان يعلم منه ان الامكان واخواته اذا تطرق الى موجود ما ممكن او واجب
او ممتنع لا يكون بذلك الاعتبار امكانا او امتناعا او وجوبا بالشيء بل
كل منها له نسبة ما حاصلة في العقل فالامكان اذا اعتبر انه امكان شيء لم يكن
مستقلا ملحوظا قصدا فلا الحكم عليه بانه ممكن او موجود الى غير ذلك من
الاعتبارات واذا اخذ من حيث انه نسبة يجوز ان الحكم عليه بشيء من ذلك
فان قيل هو ممكن ولا فان ممكن فلو قيل ح ان الامكان واذا لوحظ
ذلك الامكان فذا الامكان ثالث وهكذا ويلزم التسلسل قلنا هذا التسلسل

في الاعتبارات وبيان التسلسل في الاعتبارات بمعنى انه لا يبقى بل ينقطع
بانقطاع الاعتبارات لا يقال الذهن على اعتبار هذه الامكانات الغير
المتناهية فينقطع التسلسل لانه يذهب الى نهاية بتأمل وبعد الفراغ عن بيان
ان الوجوب والامكان من الاعتبارات العقلية اراد ان يبين ان القدم
والحدوث ايضا من الاعتبارات العقلية دون الموجودات الخارجية فقال
واما القدم اى كون الموجود غير مسبوق بالعدم والحدوث وهو
كون الموجود مسبوقا بالعدم فهما ايضا من الاعتبارات العقلية غير
موجودين في الخارج كما اشار اليه بقوله فلانهما لو وجدا اى القدم
والحدوث في الخارج لتقدم القدم وما لا يحدث القدم فيكون القدم
مسبوقا بالعدم وهو باطل لانه يلزم منه خلو الواجب عن القدم وهو
ح وحدث الحدوث وذلك لانه لولا ذلك لتقدم الحدوث ويلزم منه
قدم الحادث لان الصفة اذا كانت قديمة يكون الموصوف بها قديما
والا يلزم وجود الصفة بدون الموصوف واذا كان القدم قديما
فللقدم قدم ينقل الكلام اليه بانه لو كان موجودا في الخارج لكان قديما
لما مر فله قدم ثالث وهكذا الكلام في الحدوث ولزم التسلسل في القدمات
والحدوثات المترتبة لان كل لاحق مترتب على السابق والتسلسل في الامور
المترتبة سواء كان في جانب العلة او المعلول محال كما يجيء ان شاء الله
وفيه ما مر في الوجوب والامكان البحث الثاني من الفصل الرابع
في احكام الوجوب لذاته وهي اربعة الحكم الاول انه الوجوب لذاته

البحث الثالث في احكام الوجوب لذاته

بذاته الوجوب لغيره اى لا يكون الواجب لذاته واجبا لغيره والا اى
وان لم يكن الوجوب الثاني منافيا للوجوب لغيره جاز ان يكون الواجب
لذاته واجبا لغيره واذا كان كذلك يلزم ارتفاعه بارتفاعه اى ارتفاع الواجب بارتفاع
الغير لان المعلول يرتفع بارتفاع علته فلا يكون الواجب لذاته لارتفاعه بارتفاع
الغير واجبا لذاته هف فيبطل الملزوم عنه وانما يرتفع ان لم يكن له علة اخرى
من ذات الواجب واجيب عنه بان الواجب لذاته لو كان واجبا لغيره لا يخلو
من ان يكون للغير مدخل فيه او لا فان كان الثاني فلا يكون واجبا بالغير
وهو المط فان كان الاول فلا شك انه يرتفع بارتفاعه ويلزم المحذور
الحكم الثاني من الاول الثاني انه اى الوجوب لذاته ينافي التركيب اى الواجب
لذاته لا يكون مركبا لا في الخارج ولا في الذهن والا لكان محتاجا الى الاجزاء لاحتياجه
اى المركب الى الاجزاء الافراد المغايرة لكل واحد منها للمركب سواء كانت
الاجزاء متمايزة في الخارج والذهن وكل محتاج الى الغير ممكن فيكون الواجب
لذاته ممكنا هف الحكم الثالث انه اى الوجوب الذاتي ثبوتي وفرض
كونه ثبوتيا موجودا زائدا على الذات اى ذات الواجب لا الى اى كان
زائدا على الذات على تقدير كونه ثبوتيا لاحتاج الواجب اليه الى الواجب
لانه يكون عارضا له والعارض محتاج الى موصوفه والممكن الوجوب لاحتياجه
الى موصوفه فامكن الواجب لانه الواجب الوجوب الذي هو ممكن على ذلك
التقدير لما عرفت في البحث الاول ومنهم من قال بان الوجوب ثبوتا
والبحث زاده فر بانه نسبة بين شيئين فلا يكون نفس احدهما

فان قيل لم لا يجوز ان لا يرتفع الغير فلا يرتفع الوجوب
الذي يكون بسببه لو رفعت لا لان الوجوب
مستندا الى الغير وجود الواجب لا شك انه ممكن وكل
ممكن يجوز ارتفاعه فيجوز ارتفاع الغير فيجوز ارتفاع الواجب
ايضا وهو محال والله اعلم بالصواب

ولا جزء له فيزيد ورد المص رح بقوله وما شهد انه اى الوجوب نسبة بينه بين
الواجب وبين الوجود فتاخر عنهما لتاخر النسبة عن المنتسبين فيزيد
الوجوب على الواجب بهذا الغرض المذكور وهو كونه ثبوتيا موجودا لان
النسبة من الاعتبارات العقلية الغير الموجودة خارجا الحكم الرابع انه اى
الوجوب الذاتى لا يكون مشتركا بين اثنين اى لا يكون الواجب لذاته متعددا
وسنذكره اى سنذكر ابطاله فى كتاب الالهيات فى اثبات وحدانية الواجب
لذاته تعالى اى الوجوب بالذات لا يكون مشتركا اذا علمت ذلك فالواجب
تعالى وتقدس انما اتصف بصفات ثبوتية زائدة عليه كما هو راى
المتكلمين فالوجوب الذاتى للذات اى لذات الواجب تعالى وحده
لا يشاركه فيه غيره سواء كان صفة له او لا والصفات الوجودية الثابتة
له تعالى على رايهم واجبة بالوجوب الذاتى لا لذاته تعالى فلا يفيد تعدد
ما عرض الصفات فى شعبة مما سنوله ولما فرغ عن احكام الوجوب شرع فى احكام
الامكان فقال الثالثة اى من مباحث الفصل الرابع فى احكام الامكان وهى
اربعة الحكم الاول انه اى الامكان يحوج الى السبب لا غير وذلك لان الممكن
لما استوى له طرفاه اى طرفى وجوده فلو فرض عدمه امتنع وجوده اى امتنع
وقوع طرف وجوده الا لمرجح يرجحه على طرفه العدم والعلم به اى بامتناع
وقوع احد طرفى الممكن الا لمرجح بديهى اولى لان كل من تصور الممكن
بانه الذى استوى النسبة الى طرفيه وجوده وعدمه وتصور الحاجة علم قطعا
ان الممكن محتاج فى حصول احد طرفيه الى مرجح وهذا العلم حاصل لمن يمارس

العلوم ولم يعلم كيفية الاكتساب فلما اعترض عليه بانه لو كان ذلك بديهيا
لكان مثل ساير البديهيات لكن وجد تفاوت بينه وبين ساير
البديهيات اشار المص رح الى الجواب عنه بقوله والفرق بينه اى بين
قولنا الممكن محتاج وبين قولنا الواحد نصف الاثنين ونحو مثل
الشيء اما موجود او معدوم لو سلم ان هناك فرقا فانما هو للالف
والاستيناس بهذه لكثرة ورودها دون الاول او لعدم تصور
الطرفين على ما هو مناط الحكم فان من علم تساوى كفتى الميزان قبل
لا يترجح احدهما من غير مرجح جزم ببطلانه ولا فرق بينه وبين
قولنا الممكن محتاج اذا تصور الممكن من حيث هو ممكن ولما كان
للمنكرين لكون الممكن محتاجا الى السبب لامكانه شبهة اراد المص
ان يذكرها ويجيب عنها فاشار الى الشبهة الاولى لهم بقوله قيل الحاجة
ليست ثبوتية موجودة فى الخارج فلعدم وجودها لا يكون الممكن
موصوفا بها فلا يكون محتاجا الى سبب فلا يكون محتاجا الى سبب فلا
يكون الامكان محوجا الى السبب ذكر على عدمية الحاجة دليلين الاول
ما اشار اليه بقوله والا اى وان كانت الحاجة ثبوتية موجودة فى الخارج
لكانت الحاجة ممكنة لانها صفة الممكن وصفة الممكن اولى بان تكون
ممكنة لاحتياجها الى الموصوف بها الذى هو ممكن ايضا ويكون الحاجة
لاحتياجها الى موصوفها الذى هو غيرها ممكنة وكل ممكن محتاج
على ما اعترف به فيكون لها الحاجة حاجة اخرى قائمة بالاولى فيتسلسل

الكلام اليها بانها لو كانت ثبوتية موجودة لكانت ممكنة لما مر
فلها حاجة ثالثة وهكذا او تسلسل والثانى ما اشار اليه بقوله ولكانت
اى الحاجة لو كانت ثبوتية موجودة فى الخارج لكانت متقدمة
على موصوفها المنسوبة هى اى الحاجة اليه اى الى موصوفها الذى
هو الممكن وانما قيل بتقدم الحاجة على تقدير كونها موجودة
ثابتة على موصوفها لتقدمها اى الحاجة على تقديرها التاثير المتقدم
على وجود الاثر الذى هو الممكن الموصوف بالحاجة وذلك لان
تاثير شئ فى شئ انما يكون لاحتياج الثانى الى الاول فيكون الحاجة
متقدمة على التاثير والتاثير متقدم على وجود الاثر الذى هو الممكن
اذ الاثر انما يحصل بعد التاثير فالحاجة متقدمة على وجود
الاثر بمرتبتين فيلزم تقدم الصفة التى هى الحاجة على الموصوف
الذى هو الممكن وهو اى تقدم الصفة على موصوفها محال لانه يلزم
اما تقدم الصفة بنفسها او قيامها بغير موصوفها وكلاهما باطل
و الى الشبهة الثانية اشار بقوله ولا المؤثرية وهو عطف على ولا
الحاجة ليست ثبوتية اى ليست المؤثرية ثبوتية موجودة فى
الخارج كالحاجة فلا يتصف شئ بالمؤثرية لعدمها فلا يكون
الممكن محتاجا الى المؤثر وانما قال المؤثرية ليست ثبوتية موجودة
لانها اى المؤثرية لو وجدت فى الخارج لامكلت لوجهين الاول
ما اشار اليه بقوله لانها اى المؤثرية صفة المؤثر وكل صفة فهى محتاجة

الى موصوفها الذى هو غيرها فالمحتاج الى الغير ممكن والثانى ما اشار
اليه بقوله ونسبته اى ان المؤثرية نسبة بين المؤثر و
الاثر فيكون محتاجا الى المنتسبين والمحتاج الى الغير ممكن واذا
ثبت امكان المؤثرية فتستند هى لامكانها الى مؤثر لما ثبت ان
كل ممكن محتاج الى المؤثر كما مر مرارا ويكون لهذا المؤثر مؤثرية اخرى
اخرى وننقل الكلام الى المؤثرية الاخرى بانها لو كانت ثبوتية موجودة
لكانت ممكنة لما مر فاحتاجت الى مؤثر له مؤثرية ثالثة وهكذا
فيتسلسل الشبهة الثالثة هى ان الامكان ليس علة للحاجة الى المؤثر
اذ لو كان علة لها لجاز تاثير شئ فى شئ فى الجملة لكن التالى باطل
اشار اليه بقوله وايضا التاثير اى تاثير المؤثر فى الممكن اما ان يكون
حال وجود الاثر او حال عدمه وكلاهما محال اما الاول فلان التاثير
حال الوجود تحصيل الحاصل وايجاد للموجود وهو ظاهر البطلان
واما الثانى فاشار اليه بقوله وحال العدم اى تاثير المؤثر فى الممكن
حال عدمه باطل ايضا لانه جمع بين النقيضين اى الوجود والعدم
لانه اذا اثر المؤثر فى الممكن واوجده فى حالة عدمه يلزم اجتماع
الوجود والعدم وهو محال واشار الى الشبهة الرابعة لهم بقوله وايضا
لو احتاج اى الامكان ليس علة للحاجة لانه لو كان الامكان محوجا
فلو احتاج الوجود اى وجود الممكن لامكانه الى مرجح يرجحه على العدم
لاحتاج العدم اى عدم الممكن ايضا لامكانه الى مرجح يرجحه على الجانب

الا خر لكنه العدم نفي محض وعدم صرف فلا يكون العدم لكونه نفيا محضا
اثر المؤثر فثبت ان الامكان ليس علة للحاجة ولما ذكر شبههم اشار
الى الجواب عنها بقوله واجيب عن الثلث الاول اي الاستدلال بعدمية
الحاجة والمؤثرية وعدم التاثير شيئ في آخر بانه لا يلزم من عدمية
الحاجة والمؤثرية وعدم تاثير شيئ في اي من كونهما امرين غير موجودين
في الخارج ان لا يكون الذات محتاجا ومؤثرا اي ان لا يكون ذات الممكن
محتاجا الى المؤثر وذات المؤثر مؤثرا في الممكن وذلك لجواز اتصاف
الموجود بامور غير موجودة في الخارج كما ان القول بان العدم
ليس له ثبوتا موجود الا يستلزم ان لا يكون الشيء معدوما اي
موصوفا بالعدم وههنا اجاب عن الشبهتين الاوليين من الثلث
الاول واما الجواب عن الثالث فبعنها هو ان يقال ما يراد بقولهم التاثير
اما حال الوجود او حال العدم وكلاهما باطل ان كان المراد ان تاثير المؤثر
في الممكن بشرط وجوده او بشرط عدمه فيمنع الحصر لان التاثير فيه من حيث
هو من غير اعتبار شرط وان كان المراد ان التاثير في زمان الوجود
او في زمان العدم فنختار ان التاثير في زمان الوجود هذا الوجود
وهو المعنى بقوله والمراد من التاثير اي تاثير المؤثر في الممكن انه بوجود
المؤثر يستتبع وجود الاثر لان المؤثر يؤثر في الممكن حال وجوده فلا
يعطه وجودا آخر ليلزم تحصيل الحاصل ولما اجاب عنها تفصيلا
اشار الى جواب واحد شامل للكل فقال وايضا العلم بان شيئا ما يؤثر

في شيء او شيئا ما يحتاج الى شيء آخر امر بديهي لا يقبل التشكيك
فالشبهة المصادمة له غير مقبولة لانها بمعارض الضروري ضرورية
البطلان وعن الرابع اي اجيب عن دليلهم الرابع بان العدم اي
عدم الممكن ان لم يتصف بالرجحان على الطرف المقابل له فلا اشكال
لان الملازمة المذكورة وهي انه لو احتاج الوجود امكانه الى المرجح
لاحتاج العدم ايضا اليه ممنوعة وانما يلزم ان لو كان العدم صالحا
لان يتصف بالرجحان كالوجود وذلك لان احتياج الممكن الى المؤثر
انما هو لترجيح احد طرفيه على الآخر والعدم لا يصلح لذلك لعدم اتصافه
بالرجحان وفي بعض النسخ ان لم يتصف بالامكان وهو اظهر
لان المصحح هو الامكان فيما لم يتصف به لا يحتاج الى مؤثر ولكن فيه
تامل فان وصف العدم به اي بالرجحان او بالامكان جاز كونه العدم
اثر الترجيح لا يكون نفيا محضا ويكون المؤثر فيه في العدم على ما سبق
فيبطل ذلك من التفسير اي تفسير المؤثر عدم علة الوجود لانه فسر
المؤثر بانه المستتبع للاثر فان كان الاثر وجود الممكن يكون وجود الاثر
مستتبعا للوجود وان كان الاثر عدمه يكون عدم علة الوجود
مستتبعا لعدمه والحاصل ان عدم المعلول مستند الى عدم علة
وجوده كما ان وجوده مستند الى علة وجوده لا يقال لو جاز ان يكون
العدم علة جاز استناد الموجودات الممكنة اليه فينسد باب اثبات
الصانع لان البديهة شاهدة بالفرق وان الوجود لا يمكن ان يستند

الى العدم والصعوبة هذا الاشكال الرابع قيل علة الحاجة الى المؤثر
هى الحدوث وحده لا دخل للامكان فيها او الامكان بعتبر معه
مع الحدوث بالشطرية او الشرطية لبكون للحدوث دخل فى العلية
وانما التزموا ذلك ليختص الاحتياج بالوجود وذلك لان الحدوث
هو كون الوجود مسبوقا بالعدم والظاهر ان الحدوث عبارة
عن طريان امر بعد ما لم يكن وذلك حاصل فى العدم الطارئ على وجود
الممكن وليس الامر كذلك اى كما ظن من جعل كون الحدوث علة
للحاجة او له دخل فيها وذلك لان الحدوث صفة الوجود اذ الحدوث لما
كان عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم لكون صفة للوجود فلتأخر
عن التاثير لان وجود الممكن انما يحصل بعد تاثير المؤثر فيه فيكون الوجود
متاخرا عن التاثير المتاخر عن الحاجة الى المؤثر وهو ظ فيكون الحدوث
متاخرا عن الحاجة بمراتب فلا يكون الحدوث علة لها للحاجة ولا جزءا
منها من العلة ولا شرطا للتاثير علتها لان علة الحاجة وكذا اجزاؤها
وشرطها متقدم عليها فلا يصلح الحدوث المتاخر عنها المتنعى من ذلك
لا تقال للامكان لا يصلح لان يكون علة للحاجة بعين ما دل فى الحدوث
وذلك لان الامكان كيفية لنسبة الوجود الى الماهية متاخر عنهما
لانا نقول الامكان متاخر عن نفس الماهية ومفهوم الوجود ولا يكون
متاخرا عن كون الماهية موجودة ولذا يوصف الماهية قبل وجودها
بالامكان قبل اتصاف الماهية بالوجود بخلاف الحدوث فانه متاخر عنه

اذ لا يوصف الماهية ولا وجودها بالحدوث الا حال كونها موجودة
هذا واعلم ان الممكن بحسب ما يخرج من قسمة الماهية الى الممكن و
الممتنع والواجب هو ما لا يكون فى ذاته مقتضية لوجوده اقتضاء
تاما بحيث يستحيل انفكاكه عنها او يقتضى عدمها بحيث يستحيل
انفكاك العدم عنها ولا يكون كذلك اى لا يقتضى الوجود اقتضاء
تاما ولا العدم كذلك فالاول الواجب الثانى الممتنع والثالث الممكن
ولا يلزم من هذه القسمة تساوى طرفى الممكن لذاته لذلك فيما
بينا الاحتياج الى بيان بل يحتاج اليه فاشار المص الى ذلك بقوله الثانى
اى الحكم الثانى من احكام الامكان انه لا يكون احد طرفيه طرفى
الممكن من الوجود والعدم اولى به اى بالممكن لذاته اى اولوية
ناشية من ذات الممكن لانه فرح اى حسن اولوية احد طرفيه ان يمكن
طريان الطرف الاخر الذى ليس اولى بالممكن وفرض وقوعه فاما
ان يطرا ذلك الطرف الاخر الذى ليس اولى لسبب يقتضى ذلك
السبب طريان ذلك الطرف الاخر فيفتقر الاولوية اى اولوية الطرف
الاول الى عدمه اى عدم سبب طريان الطرف الاخر لانه على تقدير
وجود سبب طريان الطرف الاخر كان الاخر اوجب والا لم يكن السبب
سببا فاذا كان الاولوية مفتقرة الى عدم سبب الطرف الاخر
لم تكن الاولوية لذاته وقد فرض كذلك هف او لا لسبب عطف
على قوله لسبب اى فاما ان يطرا الطرف الاخر لسبب وعلم حاله او لا

لسبب فيلزم ترجيح المرجوح الذي ليس اولى بلا مرجح ومن سبب لترجحه
وهو مح اظهر استحالة من ترجيح احد المتساويين على الآخر كما لا يخفى
وان لم يمكن عطف على قوله ان امكن اي وان لم يمكن طريان الطرف الآخر
الذي ليس اولى بالممكن كان الطرف الذي فرض انه الاولى واجبا
اذ الواجب ما لا يمكن مقابله هف اذا عرفت هذا وما شرح ذلك عرفت فساد
ما قيل ان العدم اولى بالممكنات السيالة كالحركة والصوت والزمان
وعوارضهما اذ لولا ان العدم اولى بها لجاز بقاؤها وذلك لان اصل
الوجود غير البقاء فيجوز تساوي نسبتها الى اصل الوجود و العدم
وان كانت ماهياتها مقتضية للتقضي و التصرم و التجدد فلذلك
يستحيل بقاؤها ومما قيل العدم بالممكنات كلها اولى لانه يكفي
في عدمها انتفاء جزء من علة وجودها وما يتحقق الوجود الا
بتحقق اجزاء العلة فالعدم اسهل وقوعا فهو اولى وذلك لان جميع
سهولة العدم بالنظر الى الغير لا يقتضي اولويته بالنظر الى ذاته وما
قيل اذا وجد المؤثر وعدم الشرط فالوجود اولى بالممكن وان عدم
المؤثر ووجد الشرط فالعدم اولى به ومما قيل اذا وجد العلة فالوجود
اولى به وان لم يوجد فالعدم وذلك لان تلك الاولوية مستندة
الى الغير لا الى ذات الممكن والنزاع انما هو في انه هل يجوز ان يكون احد
طرفي الممكن اولى به لذاته الثالثة من احكام الامكان الممكن ما لم
يتعين ولم يجب صدوره عن مؤثره التام لم يوجد يعني يجب

وجود الممكن عند علته التامة وذلك لان عدمه عند وجود العلة
التامة لوجود الممكن اما ان يمتنع عدمه امتناعا بالغير اولا فان
كان الاول فهو المط اذ معنى وجوب وجوده بالغير انه عند ذلك
الغير يمتنع عدمه ويتعين وجوده وان كان الثاني فيجوز عدمه
كما يجوز وجوده فاما ان يحتاج الوجود الى مرجح الاولى فان كان
الثاني يلزم الترجيح بلا مرجح وهو مح وان كان الاول فلا يكون ما فرض
علة تامة علة تامة هف فثبت انه يتعين ويجب وجود الممكن
عند وجود العلة التامة وذلك عند التعين الحاصل له بسبب العلة
يسمى الوجوب السابق بالذات على وجوده لانه وجب اولا عن علته
ثم يوجد واذا وجد الممكن فحال وجوده واخذه معه لا يقبل العدم والا
يلزم اجتماع الوجود والعدم في حالة واحدة وهو مح وهذا الوجوب
الذي عرض للممكن حال وجوده هو الوجوب اللاحق به بشرط وجوده
فعلم ان لكل ممكن موجود وجوبين بالغير كما ان لكل ممكن معدوم
امتناعين بالغير والوجوبان الحاصلان بحسب الغير انما عرضا للممكن
لا من ذاته بل الاول له بواسطة وجود علته التامة والثاني بواسطة
وجوده وذلك لا ينافي امكانه بحسب ذاته اعلم انه قال بعض ان
الممكن انما يحتاج الى المؤثر في خروجه من العدم الى الوجود اي
الحدوث لان مهيته غير كافية في ذلك بعد ذكر تلك حاجة و
تمسك ببقاء البناء مع فناء البناء المؤثر فيه وقال علة الحاجة هي الحدوث

والحاصل ان نسبة وجود الممكن الى الموجد
بعد وجود علته التامة هي الوجوب وذلك
لانه لا يمكن انفكاكه عنها والا لم يكن العلة
وهذا ظاهر ولا امكان ولا امتناع
التامة علة تامة ومعنى ان يكون
بالوجوب بالعلة التامة

وقد عرفت فيما مر حال علیته واراد المص هٰهنا ان يبين ان الممكن كما
احتاج الى المؤثر في زمان حدوث وجوده كذلك يحتاج اليه في بقائه
واستمراره فقال الرابع اي من احكام الامكان انا نقول الممكن يستصحب
الاحتياج الى المؤثر حالة البقاء وفي قوله يستصحب اشارة الى انه محتاج
مادام ممكنا فيحتاج دائما وذلك لبقاء الامكان الموجب للاحتياج
لما عرفت من ان علة الحاجة هي الامكان واذا كان الموجب للاحتياج
باقيا كان الاحتياج باقيا فيحتاج للممكن في حال البقاء ايضا وانما
قلنا ان الامكان الموجب للاحتياج الى المؤثر باق فان الامكان
للممكن ضروري واجب الثبوت لذاته عنه لان الانفكاك عنه على
تقدير كون الامكان واجب الثبوت له لذاته كالوجوب والامتناع للواجب
والممتنع ويحتمل الاول لما اشار اليه بقوله والا اي ان لم يكن الامكان
ضروري الثبوت للممكن بل يجوز انفكاكه عنه لجاز ان ينقلب
الممكن واجبا او ممتنعا لانه اذا زال عنه الامكان فلا بد ان يتصف
بالوجوب او الامتناع للانحصار في الثلث والثاني ما اشار اليه
بقوله ولاحتاج الممكن في امكانه الى سبب لان الامكان لما لم يكن واجب
الثبوت للممكن وجاز زواله عنه لاحتاج في اتصافه به الى سبب يوجب
حصوله له فمع قطع النظر عن ذلك السبب يكون في نفسه اما واجبا
او ممتنعا ويلزم الانقلاب المذكور وحينئذ لما كان الممكن في اتصافه
بالامكان محتاجا الى سبب فيكون تأثير السبب في الشيء مسبوقا بامكانه

اذ المؤثر

اذ المؤثر انما يؤثر في الممكن دون غيره فيلزم سبق الامكان
على نفسه او التسلسل هذا واما قصة البناء والبناء فبناؤها على التوهم
وذلك لان البناء ليس علة موجدة للبناء حقيقة بل هو بواسطة
حركة يده علة لحركات الالات وتلك الحركات علة معدة لاوضاع مخصوصة
بين تلك الالات وتلك الاوضاع مستندة الى علة فاعلة غير تلك الحركات
المستندة الى حركة البناء فلا يضر زواله مع بقاء البناء والله اعلم
ثم اشار الى دليل من انكر تأثير المؤثر في الممكن حالة البقاء وتقريره
ان يقال تأثير المؤثر في شيء يقتضي اثرا لا محالة فتأثيره في ذلك الشيء
اما في امر حاصل وهو الوجود الحاصل اولا وهو محال لانه تحصيل الحاصل
وبطلانه بديهي او يكون تأثيره في امر متجدد لم يكن حاصلا فالحاجة له
للمتجدد دون الباقي وقد فرض ان الباقي يحتاج هذا خلف ثم
اشار الى الجواب بقوله قلنا المعنى بالتأثير اي بتأثير المؤثر في الباقي
هو دوام الاثر بدوام مؤثره يعني كما ان وجود الممكن اولا وحال
حدوثه من المؤثر يكون دوام ذلك الوجود وحصوله في الزمان الثاني
وما بعده ايضا من المؤثر فلا يلزم تحصيل الحاصل ولا التأثير في
متجدد هو وجود اخر فان سمي الدوام امرا متجددا لانه لم يكن في
اول زمان الوجود يكون النزاع لفظيا لانا نقول التأثير في دوام
الوجود الحاصل اولا لا في امر متجدد هو وجود اخر ثاني وانتم
تقولون لا تأثير في الوجود الحاصل اولا بل في متجدد هو دوامه

فالمعنى واحد والاحسن في ان المراد بالمجرد ماذا المبحث الرابع
من مباحث الفصل الرابع في القدم قيل لم يفسر المص القدم لانه
يفسر الحدوث بعد هذا ويعلم منه تفسير القديم ويمكن ان يقال لما
قسم الوجود في اول الكتاب الى ما لا اول لوجوده وهو القديم والى
ما له اول وهو الحادث علم منه تفسير القدم فتركه هنا واما تفسير
الحدوث فيما بعد فلانه يقال بمعنيين فاراد بيانهما وهو اي القدم
ينافي التأثير المختار اي لا يجوز ان يكون القديم اثر الفاعل المختار
لانه اي لان ما اثر الفاعل المختار مسبوق بقصده اذ معنى الفاعل
المختار ان يفعل بقصده واختياره فيكون اثر المختار بعد قصده
المقارن لعدم الاثر اذ لو كان الاثر موجودا كان قصده له محالا فان
القصد الى ايجاد الموجود مح بديهة وقد ثبت ان القدم لا يستند الى
الفاعل المختار والعالم مستند اليه تعالى بالاتفاق من المتكلمين
والحكماء مع ان الحكماء قائلون بقدم كليات العناصر والافلاك قال الحكماء
انما استند العالم مع اعتقاد قدمه اي قدم بعض العالم الى الصانع
الفاعل القديم لاعتقادهم اي الحكماء انه اي الصانع موجب بالذات
لا فاعل بالاختيار تعالى عن ذلك علوا كبيرا فالكل متفقون على جواز
استناد القديم الى الفاعل الموجب وعدم جواز استناده الى الفاعل
المختار حتى لو اتفقوا على ان الفاعل موجب جوزوا استناد القديم
اليه ولو اتفقوا على انه مختار لم يجوزوا قدم العالم فقيل هذا مشعر

بان الحدوث متفرع على كونه مختارا وليس كذلك لانهم بعد ما اثبتوا
حدوث العالم بدليله بنوا على ذلك ان موجد العالم يجب ان يكون
مختارا اذ لو كان موجبا لكان العالم قديما وهو باطل هنا وقول
الامام ره لا يجوز استناد القديم الى الموجب ايضا لان تاثيره فيه اما
في حال بقائه وفيه ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل وهو مح او في
حال حدوثه وعدمه فيكون الاثر حادثا لا قديما وقد فرض انه قديم
ههنا وقد عرفت ما فيه في البحث السابق عليه وقال الآمدي ره
يجوز استناد القديم الى الفاعل المختار لان سبق الايجاد بحسب
القصد والاختيار سبق بالذات لا بالزمان ثم المتكلمون اتفقوا على
نفيه اي القدم عما سوى ذات الله وصفاته العلى فانهم قالوا لا قديم
سوى ذات الله وصفاته والمعتزلة من المتكلمين وان انكروا قدم
الصفات ظاهرا فانهم بالغوا في انه لا قديم سوى ذات الله تع لكنهم
قالوا بقدم الصفات في المعنى لانهم اي لان مثبتي الاحوال من المعتزلة
اثبتوا احوالا خمسة لا اول لها وحالا اول له هو ثابت قديم وهي اي
تلك الاحوال الخمسة هي الموجودية والحيية والعالمية والقادرية والالهية
وهي اي الالهية حالة خامسة اثبتها ابو هاشم من المعتزلة قائلا
بكونها علة للاربع اي للاحوال الاربع وبكونها مميزة للذات اي ذاته
تع فانه قال ذاته تع مشاركة للذوات في الذاتية ومتميزة منها
بالالهية الخامس من مباحث الفصل الرابع في الحدوث وهو

اى الحدوث يقال بمعنيين احدهما كون الوجود مسبوقا بالعدم اى يكون
زمان عدم الحادث سابقا على زمان وجوده ويسمى ذلك حدوثا
زمانيا والثاني ما اشار اليه بقوله وقد يعبر عنه اى عن الحدوث بالحاجة
في الوجود الى الغير اى الحادث ما يكون وجوده موقوفا على غيره وهو اعم
من الاول لان المعلول الاول اى سـ وجوده حادث عند الاوائل
بالمعنى الثاني دون الاول ويسمى الحدوث بمعنى الاحتياج الى الغير
حدوثا ذاتيا والعدم ما يقابل الحادث فهو اقسام زماني وذاتي
والثاني يختص بالواجب تعالى فيل معنى الحدوث هو مسبوقية الوجود
السبق فلا يتصور الا باعتبار امر سابق على الحادث فان اعتبر سبق
العدم كان الحدوث زمانيا وان اعتبر سبق العلة كان الحدوث ذاتيا
شاملا لجميع الممكنات اذ جميعها مسبوق بالعلة قال الحكماء
الحدوث بالمعنى الاول اى الزماني وهو ان يكون عدم الحادث سابقا
على وجوده يستدعي اى يقتضي تقدم مادة اى محل وهو اما موضوع
ان كان الحادث عرضا واما هيولى ان كان صورة واما جسم يتعلق
به الحادث ان كان نفسا ويستدعي ذلك الحدوث ايضا تقدم مدة
اى زمان اما الاول اى استدعاء الحدوث الزماني تقدم المادة
فلان امكان المحدث موجود لما مر من ان الامكان امر موجود
قبله اى وجود الامكان قبل وجود المحدث لانه لو لم يكن كذلك
لزم الانقلاب واذا كان امكان المحدث موجودا قبله ولا شك انه ليس

مما تقوم

مما تقوم بنفسه فيكون له اى للامكان محل يقوم الامكان به وذلك
المحل غير المحدث لان المحدث لا يوجد قبل وجوده فكيف يكون محلا
للامكان الموجود قبله ولا يجوز ان يكون ذلك امرا مباينا للمحدث
غير مقارن له اذ لا يجوز قيام صفة الشيء بما يباينه فلا بد ان يكون
امرا متصلا بالمحدث يقوم به امكانه وهو اى المحل الذي يقوم به
امكان المحدث هو المادة اى مادة المحدث فثبت ان المحدث الزماني
لا بد له من مادة واما الثاني اى احتياج الحادث الزماني الى المدة اى
الزمان فلان عدمه اى عدم الحادث الزماني قبل وجوده لان معنى
الحدوث الزماني ان يكون عدمه قبل وجوده بالزمان وهذه القبلية
الثابتة لعدم الحادث ليست بالعلية لان عدم الشيء لا يكون علة
لوجوده وهو ظاهر والذات اى ليست تلك القبلية بالذات لان التقدم
الذاتي لا يدفع اجتماع المتقدم والمتاخر كتقدم الواحد على الاثنين
والعدم لا يجتمع مع الوجود والشرف اى ليست القبلية بالشرف
كتقدم المعلم على المتعلم اذ العدم لا يكون له شرف بالنسبة الى الوجود
والمكان اى ليست هذه القبلية ايضا بالمكان كتقدم الامام على
المأموم وهو ظاهر فهي اى هذه القبلية اى قبلية عدم الحادث
على وجوده تكون بالزمان لانحصار القبلية استقراء في هذه الخمسة
ولما بطل الاربع ثبت الخامس فثبت ان للحادث الزماني زمانا
وهو المطلوب فاجيب عن الاول اى عن الاستدلال بوجود الامكان

على وجود المادة ثبات الامكان امر عدمى اعتبارى فلا يحتاج الى محل
موجود نقوم به وقد يقال المراد بالامكان الذى يستدل به على
وجود المادة هو الامكان الاستعدادى فهو غير الامكان الذاتى
لان الامكان الذاتى امر اعتبارى يتعقل عند انتساب الماهية الممكنة
الى وجودها وهو لازم لها قائم بها يستحيل انفكاكه عنها فلا
فيه اصلا بالقوة والضعف فى القرب والبعد واما الامكان الا
ستعدادى فهى امر موجود من مقولة الكيف قائم بمحل الشىء
غير لازم له يتفاوت بالقرب والبعد فالقوة والضعف مثلا
الاستعداد العام بالنطفة اذا انتسب اليها يسمى استعدادها للا
نسانية واذا انتسب الى الانسانية يسمى امكانها فى النطفة فلا شك
انه كيفية مخصوصة موجودة فى النطفة ثم تزول و توجد كيفية
اخرى مخصوصة فى العلقة الى غير ذلك عن الثانى اى بحث على الكائن
وهو الاستدلال بقبلية عدم الحادث على وجوده توجيه الرهان
بان القبلية غير منحصرة فيما ذكرتم بل قد تكون بغير ذلك الذى
ذكرتم كقبلية اليوم على الغد فانها ليست بالعلة والذات والشرف
والمكان وهو ظاهر ولا بالزمان ايضا والا لكان للزمان زمان فلا نم
الاستدلال على وجود الزمان وقد يقال الحصر الاستقرائى فى الخمس
ظ وقبلية اليوم على الغد قبلية بالمرتبة العائدة الى التقدم المكانى
كتقدم الامام على المأموم وذلك لانه اذا ابتدأ من جانب الماضى يكون

اليوم متقدما على الغد وبينه وفصل الحق ان ذلك التقدم زمانى
ايضا لان التقدم الزمانى تقدم لا يجتمع فيه المتقدم والمتاخر
وذلك عرض لاجزاء الزمان بالذات لا بزمان اخر لان حقيقته متجددة
متصرمة متقدم بعضها على بعض ولغير الزمان بواسطة الزمان
الفصل الخامس من الباب الاول فى الواحد والكثرة وفيه
مباحث ثلثة المبحث الاول فى حقيقتهما مثل تصورهما بديهى وانما
عرف تعريفا لفظيا للتنبيه على ان الواحد والكثير على اى شىء
تطلق فقال الواحد كون الشىء بحيث لا ينقسم اصلا بوجه من الوجوه
فالمتصف به هو الواحد الحقيقى او ينقسم بوجه ولكن لا ينقسم
الى امور متشاركة فى الماهية كتقسيم يد المنقسم الى اليد والرجل وغيرهما
ولا يخفى ان الكثرة المجتمعة من الامور المختلفة الحقائق كانسان
وفرس وحمار داخلة فى حد الوحدة وخارجة عن حد الكثرة قيل
فالاولى ان يقال الوحدة كون الشىء بحيث لا ينقسم والكثرة
كونه بحيث ينقسم ولما عرف الوحدة قال والكثرة ما يقابلها اى
يقابل الوحدة وهى كون الشىء بحيث لا ينقسم الى امور متساركة
فى الماهية كرجلين او افراد من نوع واحد وقد عرفت ان اسقاط
القيد اولى ولما كان الوحدة مساوقة للوجود بمعنى ان كل موجود
له وحدة وكل واحد له وجود فى الجملة فتوهم بعض ان الوحدة هى
الوجود فاشار الى بطلان ذلك بقوله ثم الوحدة مغايرة للوجود

وقال بعض يتقدم بعض اجزاء الزمان بعضها على
بعض يتقدم بالطبع لان التقدم بالطبع هو
تقدم كل ما يحتاج بعده الشىء اليه ولا يجب
وجوده فيتنا ولا يجمع اجزاء الشىء
ومنه يعلم ان تقدم الجزء الجوهر على العرض
بالطبع له منه

والمهية ايضا اما مغايرتها للوجود فلانها لو كانت عين الوجود لكان
كل ما يوصف بالوجود من حيث هو موصوف به يوصف بالوحدة
وليس كذلك واما مغايرتها للمهية فلان الكثير من حيث هو
كثير يوصف بانه مهية ولا يوصف بالوحدة من هذه الحيثية واشار
الى ذلك بقوله فان الكثير من حيث هو كثير اي من حيث اتصافه
بالكثرة يعني من حيث تفصيله موجود وانسان اي مهية والشك
ان المتصف بالكثرة من حيث هو متصف بالكثرة ليس بواحد
وكذلك الكثرة من حيث هي كثرة مهية وليس بواحد من هذه الحيثية
فثبت التغاير بينها وبين الوجود والمهية وكذا الكثرة مغايرة
للوجود والمهية لان الواحد من حيث هو واحد موجود وانسان
اي مهية وليس من هذه الحيثية بكثير وهي تغاير الوجود والمهية
وثابتة عطف على قوله مغايرة اي الوحدة ثابتة في الخارج لوجهين
الاول ما اشار اليه بقوله لانها جزء من الواحد الموجود في الخارج
وجزء الموجود موجود وفيه ما قد عرفته في المعين والثاني ما اشار
اليه بقوله ولانها اي الوحدة ثابتة في الخارج لانها لو كانت عدما فظاهر
انها ليست عدما مطلقا بل عدما لشيء عن محل قابل له فلو كانت
الوحدة عدما لكانت عدم الكثرة التي تقابلها والكثرة مجموع الوحدات
العدمية على ذلك التقدير فتكون النقيضان اي الوحدة والكثرة
عدميين وهو محال لاستلزامه ارتفاع النقيضين فالوحدة وجودية

لانها لما ثبت انها ليست عدما تكون وجودية لا محالة والكثرة مجموع
الوحدات الوجودية فتكون الكثرة وجودية ايضا لان المركب من
الامور الوجودية وجودي وقد يقرر الدليل الثاني هكذا الوحدة
لو كانت عدما لكانت عدم الكثرة التي تقابلها ولا يخلو من ان تكون الكثرة
وجودية او عدمية فان كان الاول فالوحدة جزء الكثرة التي هي
وجودية فتكون الوحدة وجودية على تقدير عدميتها هف مع انه
المط وان كان الثاني فالوحدة عدم الكثرة التي هي عدم وعدم العدم
وجود فالوحدة وجودية وعود على ذلك الدليل الدال على وجودية
الوحدة بان الوحدة لم تكن وجودية اذ لو كانت وجودية يلزم التسلسل
وهو محال وذلك لان الوحدات لو وجدت في الخارج لكانت متشاركة
في كونها وحدات اي كل وحدة مشاركة للاخرى في كونها وحدة فكانت
الوحدات متشاركة في مطلق الوحدة ومتميزة بخصوصيات اي
يتميز كل وحدة عن غيرها بخصوصية التي بها يمتاز عنه ولتلك
الخصوصية وحدة ايضا فيكون لها اي للوحدات وحدات اخرى فينقل الكلام
اليها فيلزم التسلسل قال المصنف رحمه الله تعالى بعد نقض دليل الفريقين
والحق ان الوحدة والكثرة من الاعتبارات العقلية التي لا تحقق
لها في الخارج ويجوز ان تكون النقيضان عدميين لان نقيض ما تكون
عدمه الموجود خارجي يكون موجودا لا بعض الاعتبارات العقلية
كما مر في بحث الامكان وحاصله ان ارتفاع النقيضين بمعنى

عدم بينهما غير متحصل كما عرفت هناك و الشبه في الامور الاعتبارية
العقلية حاصل لا بمعنى انها تنتهي بل بمعنى انها تنقطع بانقطاع الاعتبار
و ذلك لان الوحدة امر في نفسه فاذا لوحظ من حيث انها هي متصف
بالوحدة او الكثرة يعتبر الذهن له وحدة و لا يذهب الى غير النهاية
بل ينقطع بانقطاع الاعتبار فرع متفرع على بحث الوحدة و الكثرة
اعلم ان بين الوحدة و الكثرة تعاندا و تقابلا اذ لا يجتمعان في شيء
واحد من جهة واحدة فاراد المص رحمه الله ان يبين كيفية التقابل
بينهما فقال الوحدة لا تقابل الكثرة لذاتيهما و ذلك لان التقابل الذاتي
منحصر في اقسام اربعة السلب و الايجاب و العدم و الملكة و التضاد
و التضايف و لا تقابل الوحدة الكثرة بواحد منها اذ ليس احدهما من
الوحدة و الكثرة عدم الاخرى و ذلك لان الوحدة جزء الكثرة فلا يتصور
ان يكون احدهما عدم الاخرى و اذا كان كذلك فلا يكون بينهما تقابل السلب
و الايجاب و لا العدم و الملكة اذ فيهما يكون احد المتقابلين عدم
الاخر و لا ضدا لها اي ليس احدهما من الوحدة و الكثرة ضدا للاخرى
و لا مضايفة ايضا و علل جميع ذلك بقوله لتقوم الكثرة بها بالوحدة
و اذا كانت الكثرة متقومة بالوحدة فلا يكون احدهما عدم الاخرى
لاستحالة ان يكون عدم الشيء مقوما له او متقوما به فلا يكون
بينهما تقابل السلب و الايجاب او العدم و الملكة كما عرفت و كذلك
لا يكون احدهما ضدا للاخرى لاستحالة تقوم الضد بالضد فلا يلزم

اجتماع الضدين لوجوب اجتماع الجزء مع الكل فلا يكون بينهما تقابل
التضاد و لا التضايف اذ المتضايفان متكافئان في الوجود
و المقوم متقدم لكونه جزءا فتبين انه ليس بينهما تقابل بالذات
بل التقابل بينهما بالعرض و ذلك لكونها اي الوحدة مكيال الكثرة
و عادا لها لان الوحدة تعد الكثرة و تفنيها اذا اسقطت منها
مرارا و هو اي كون الوحدة مكيالا للكثرة اضافة عرضت لها للوحدة
بالنسبة الى الكثرة التي هي مكيله و معدوده بها فبين المكيالية
و المكيلية تقابل التضايف بالذات و بين الوحدة و الكثرة تقابل
التضايف بالعرض لعروض المكيالية و المكيلية لهما هذا و قد
يقال التقابل بين مفهومي الوحدة و الكثرة تقابل ذاتي بالسلب و الا
يجاب كما تعرف من تعريفهما و اما غير التقابل بين ما صدقا عليه
فان اعتبر بين الكثرة و الوحدة التي هي جزؤها فذلك تقابل التضايف
بالعرض كما هو المشهور و المذكور في الكتاب و ان اعتبر التقابل بين
الوحدة و الكثرة التي تطرأ على موضوع الكثرة فتبطلها و تفنيها
كالمياه المتعددة اذا صبت في ظرف واحد او بين الوحدة و الكثرة
الطارية على موضوع الوحدة المفنية لتلك الوحدة كما اذا واحد صب
في ظروف متعددة فهو تقابل التضاد لان من شان الضد اذا ورد
على الاخر ان يبطله و يفنيه و شان الوحدة و الكثرة الواردتين
على محل واحد ذلك فانه قبل الوحدة اذا طرأت على موضوع الكثرة

لا نفي الكثرة بالذات بل ابطال الوحدات المقومة لها ثم يلزم من ابطال
تلك الوحدات ابطال الكثرة بالعرض ومن شان الضد ابطال
ضده بالذات لا بالعرض قلنا ابطال الوحدات المقومة للكثرة
عين ابطال الكثرة لا انه مستلزم له لان رفع الجزء هو رفع الكل
بعينه بخلاف رفع اللازم فانه مستلزم لرفع الملزوم ولذلك يمكن
ان يتصور رفع اللازم مع بقاء الملزوم وان كان المتصور محالا
ولم يمكن ان يتصور رفع الجزء مع بقاء الكل فان المتصور ههنا ثم
كالمتصور هناك ولكن ههنا بحث اخر وهو ان طريان الوحدة على
موضوع الكثرة انما يتوهم اذا اجتمعت اشياء متعددة بحيث يحصل
منها شيء واحد فيقال ان كانت تلك الاشياء باقية باعيانها فقد
تركب منها شيء واحد فالكثرة باقية في موضوعها الذي هو تلك
الاشياء التي صارت اجزاء للمركب والوحدة عارضة للمجموع من حيث
هو مجموع فلا اتحاد في الموضوع ولا ابطال الكثرة وان زالت تلك الاشياء
التي كانت معروضة للكثرة وحصل شيء اخر هو معروض الوحدة
فلا اتحاد في الموضوع ايضا لان موضوع الكثرة هو ذلك الزائل وموضوع
الوحدة هو هذا الحادث وتعلم من ذلك حال طريان الكثرة على موضوع
الوحدة اذا عرفت هذا فكون التقابل بين ما صدقا عليه تقابل التضاد
محل تامل قال بعض المحققين المحقق المفهوم من كلام القوم
ان الكثرة ملتئمة من الوحدات فان حقيقة الاثنين مثلا وحدتان

وليس

وليس شيء معتبر فيها سوى الوحدتين واما الانقسام فلازم
لتلك الحقيقة خارج عنها واذا كانت حقيقة الكثرة مركبة من
حقيقة الوحدة لم يكن بين حقيقتيهما تقابل بالذات اصلا
قال هذا هو مقصد القوم في هذا الكلام ولاطناب الكلام
هنا لتحقيق المرام بحسب الافهام المبحث الثالث من الفصل
الخامس في اقسام الوحدات الواحد اي ما يطلق عليه انه واحد
ان منع نفسه تصور مفهومه عن الحمل على كثيرين اي لا ينقسم
الى جزئيات فهو الواحد بالشخص كهذا الانسان المعين وان لم
يمنع نفس مفهوم الواحد عن حمله على كثيرين بان ينقسم الى جزئيات
فهو واحد لا بالشخص بل واحد من وجه كثير من وجه اخر لامتناع
ان يكون الشيء واحدا وكثيرا من جهة واحدة فجهة الوحدة اي ما به
يصير الكثير واحدا ان كانت نفس الماهية اي ماهية الكثير فهو اي
فذلك الواحد هو الواحد بالنوع وذلك كافراد الانسان المتحدة
في الانسانية التي هي نفس ماهيتها فيقال الانسان واحد نوعي
وافراده واحدة بالنوع وان كانت جهة الوحدة جزءا منها اي من الماهية
فان كان جزءا مشتركا فهو الواحد بالجنس على مراتبه قريبا وبعيدا
ومتوسطا كالحيوان بالنسبة الى افراده او جزءا مختصا فهو الواحد
بالفصل كالناطق بالنسبة الى افراد الانسان التي هي واحدة بالفصل
وان كانت جهة الوحدة خارجة عنها اي عن الماهية فهو الواحد بالعرض

لا بالذات وذلك الواحد بالعرض اما واحد بالمحمول كاتحاد القطن
والثلج في البياض الخارج عنهما المحمول عليهما او واحد بالموضوع كا
تحاد الكاتب والضاحك في الانسان الخارج عن مفهومهما
الموضوع لهما قيل لم يخرج عنه الواحد بالتعلق كنسبة النفس
الى البدن ونسبة الملك الى المدينة المتحدتين بالتدبير ومعنى
ذلك ان لكل نفس تعلقا خاصا ببدن مخصوص بحسبه
يتمكن من تدبيره والتصرف فيه باذن الخالق القادر دون غيره
من الابدان وكذلك للملك تعلق خاص بمدينته به يتمكن من
تدبيرها والتصرف فيها دون سائر المدن فان جهة الوحدة
هنا خارجة مع انها ليست محمولة ولا موضوعة ويمكن ان يقال
ان التدبير انما يلحق النفس والملك حقيقة فان اعتبر اتحاد النفس
والملك في التدبير فذلك اتحاد في العارض المحمول اذ التدبير
محمول عليهما فيقال النفس مدبرة للبدن والملك مدبر للمدينة
وان اعتبر اتحاد النسبتين في كونهما نسبة فذلك اتحاد في الذاتي
ان كان مطلق النسبة ذاتيا لهما وفي عرض محمول ان كان عارضا
لهما وبالجملة فهو داخل فيما ذكره ولما ذكر اقسام الاربعة الواحد
لا بالتشخص ذكر احوال مقابله بقوله والواحد بالتشخص وهو الذي
يمتنع نفس مفهومه عن الحمل على كثيرين ان لم يقبل القسمة اصلا
فهو الواحد الحقيقي وان لم يكن له لذلك الواحد مفهوم سوى

عدم الانقسام فهو الوحدة الشخصية المعتبرة وان كان له مفهوم
سوى عدم الانقسام فاما ان يكون ذلك الواحد ذا وضع اى
يقبل الاشارة الحسية وهو النقطة المشخصة او لا يكون ذا وضع
وهو المفارق المشخص وان قبلها اى وان قبل ذلك الواحد القسمة
الى الاجزاء وتشابهت اجزاؤه في الحقيقة والطبيعة فهو الواحد
بالاتصال سواء كان قبوله القسمة لذاته كالمقادير او لا لذاته كا
لجسم الطبيعي البسيط والا اى وان لم يتشابه اجزاؤه فبالاجتماع
اى فهو واحد بالاجتماع كالشيء الواحد المشخص المختلف اجزاؤه
كبدن زيد المركب من المختلفات وقد يقال الواحد بالاتصال
لمعنيين آخرين احدهما انه يقال لمقدارين يتلاقيان عند
حد مشترك كضلعي الزاوية المتلاقيين عند نقطة فيقال هكذا ١
لهما انهما واحد بالاتصال واشار الى الثاني بقوله او يتلازمان اى يقال
الواحد بالاتصال لمقدارين متلاقيين كما مر او لمقدارين يت
لازم طرفاهما بحيث يلزم حركة احدهما اى احد المقدارين حركة
المقدار الآخر سواء كان الاتصال المعنوي لتلازم او تركيب طبيعيا
كالبعض الاعضاء بعضها بالنسبة الى بعض او صناعيا كما في
اجزاء السرير وللواحد بالتشخص تقسيم آخر اشار اليه بقوله
فان الواحد ان حصل له جميع ما يمكن له كان واحدا آخر يسمى
الواحد التام وان لم يحصل له جميع ما يمكن له فهو الواحد الغير التام

والتام اما طبيعي حصل لجميع ما يمكن له بحسب طبيعته ومزاجه
او وضعي حصل له ذلك بحسب الوضع او صناعي حاصل له ذلك
بحسب الصنعة كزيد مثال للطبيعي فان جميع ما يمكن له في كونه
واحدا انما حصل له بحسب المزاج الانساني و درهم واحد فان
جميع ما يمكن له في كونه درهما واحدا انما حصل له بحسب الوضع
لان الناس وضع بعضهم بعضا في مقدار الدرهم وبيت واحد
فان جميع ما يمكن له في كونه بيتا واحدا انما حصل له بحسب الصنعة
واعلم ان الوحدة تتنوع بحسب ما هي فيه انواعا لكل منها اسم
بحسب الاصطلاح فاشار اليها بقوله ثم الاتحاد الذاتي ان كان
اتحادا بالنوع و الحقيقة تسمى ذلك الاتحاد مماثلة كاتحاد
زيد وعمرو في الانسانية فالتماثل اتحاد بالنوع وان كان الاتحاد
الذاتي بالجنس يسمى مجانسة كاتحاد الانسان والفرس في الحيوانية
وان كان الاتحاد بالعرض دون الذاتي فذلك الاتحاد ان كان
بالكم سواء كان متصلا كالمقدار او منفصلا كالعدد يسمى
مساواة كاتحاد ذراع من خشب و ذراع من ثوب وكاتحاد
خمسة اخشاب وخمسة اثواب وان كان الاتحاد العرضي في
الكيف يسمى مشابهة كاتحاد الانسان والفرس الاسودين في
السواد وان كان في المضاف يسمى مناسبة كاتحاد زيد وعمرو
في بنوة بكر وان كان الاتحاد في الشكل يسمى مشاكلة كاتحاد

الارض في السماء في الكرية وان كان في الوضع يسمى موازاة في
محاذاة كسطحي كل فلك فان المقعر منه والمحدب متوازيان
لا اختلاف البعد بينهما وكشخصين متساويين في الوضع بالنسبة
الى ثالث وان كان الاتحاد في الاطراف يسمى مطابقة كطابق
طبق طرف احدهما على الاخر فطابقاه لما فرغ من اقسام الواحد
شرع في اقسام الكثير فقال الثالث اي من مباحث الفصل
الخامس في اقسام الكثير كل شيئين هما متغايران كما ان كل متغا رين
شيئان فالاثنينية مستلزمة للتغاير لاستحالتها بدونه هذا
ما عليه الاكثرون وقال مشايخنا اي مشايخ اهل السنة الشيئان
ان استقل كل واحد منهما بالذات والحقيقة بحيث يمكن
انفكاك احدهما اي كل واحد منهما عن الاخر فهما اي فالشيئان
اللذان هما بهذه الحيثية غيران والا اي وان لم يستقل كل واحد
منهما عن الاخر بهذه الحيثية فهما صفة وموصوف او كل وجزؤه
واعلم ان قوله بحيث يمكن الخ يجوز ان يكون تفسيرا للاستقلال
بحسب المعنى اي المراد باستقلال كل منهما بالذات والحقيقة جواز
انفكاك كل منهما عن الاخر فلا يكون احدهما قائما بالاخر كما في الصفة
والموصوف ولا مقوما له كما في الكل والجزء ويراد بالذات الماهية
من حيث هي وبالحقيقة الماهية من حيث انها موجودة وان يكون
قيدا له اذ الغالب ويكون العقد الاول ليخرج الكلي والجزئي عن الغيرين

فلا يرد ما قيل انه يخرج عنه سواد وجسم وبياض اخر فانهما غيران مع انه لا يمكن ان يكون كل منهما مستقلا بحسب التحقق اذ احدهما متقوما بالاخر ولا متقوما له

والثاني للصفة والموصوف ولهذا اي ولاجل ما قال المشايخ في تفسير الغيرين
قالوا اي المشايخ الصفة مع الذات لا هو ولا غيره وهو ظاهر ولا غيره لان الغيرين
شيئان كل منهما يستقل بالذات والحقيقة بحيث يجوز انفكاك
كل منهما عن الاخر والصفة مع الذات ليسا كذلك قال بعض ان هذا
نزاع لفظي راجع الى الاصطلاح فان من اصطلح على تفسير الغيرين
بما ذكر يكون عنده الصفة مع الذات لا هو ولا غيره ومن قال كل
شيئين هما متغايران فعنده الصفة غير الموصوف وكذلك
الجزء غير الكل وقيل هذا ليس كما ينبغي لانهم ذكروا ذلك في الاعتقادات
المتعلقة بذات الله تعالى وصفاته فلا يكون امرا لفظيا اصطلاحيا
والحق انه نزاع معنوي والمراد بما قالوا ان الصفة لا هو بحسب
المفهوم ولا غيره بحسب الهوية كما قيل في الحمل من ان المحمول ليس هو
الموضوع بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الهوية وقال بعض
المحققين فيه بحث لان كلام المشايخ انما هو في جزء غير محمول مثل
الواحد من العشرة واليد من زيد كما اوردوها في تمثيلاتهم وفي
صفات هي مبادي المحمولات كالعلم لا المحمولات كالعالم فالظاهر انهم
فهموا من التغاير جواز انفكاك كل من المتغايرين عن الاخر فقالوا
ما قالوا وايضا انهم اثبتوا لله صفات قديمة زائدة على ذاته فلزمهم
كون القديم صفة لغير ذات الله فدفعوا بذلك بان صفته ليست
غيره وايضا لزمهم ان تكون تلك الصفات مستندة اليه تعالى لاستحالة

استناد صفته الى غيره فاستنادها اليه اما بالاختيار ويلزم التسلسل
مثلا العلم اذا كان مستندا اليه بالاختيار وكل صادر عنه بالاختيار
مسبوق بعلمه به واختياره له فله علم بذلك العلم وينتقل الكلام
اليه ويتسلسل وكون الصفة حادثة لان المستند الى المختار حادث
او بالايجاب ويلزم كونه تعالى موجبا ولو في بعض الاشياء وقد دفعوا
ذلك بان الصفات لا تحتاج الى علة وانما تحتاج اذا كانت مغايرة
للذات لكنه لا هو ولا غيره هذا لما قالوا في هذا المقام والله اعلم
وعلى الاصطلاح الاول وهو ان كل شيئين هما متغايران فالغيران
ان اشتركا في تمام الماهية فمثلان كزيد وعمرو المشتركين في الماهية
الانسانية والا اي وان لم يشترك الغيران في تمام الماهية فمختلفان
اي فالغيران مختلفان والمختلفان متلاقيان ان اشتركا في موضوع
واحد كالسواد والحركة فانهما اي السواد والحركة يعرضان بالاستقلال
للجسم فيقال الجسم اسود متحرك قيل الاشتراك في الموضوع المعتبر
في المتلاقيين اما ان يعتبر فيه امكان الاجتماع في زمان واحد اولا
فان لم يعتبر كان السواد والبياض متشاركين في الموضوع كالحركة
والسواد فيكون المتضادان مندرجين في المتلاقيين وقد جعلهما
من اقسام المتقابلين المندرجين تحت المتباينين المقابلين
للمتلاقيين فلا يكون القسمة حقيقية وان اعتبر امكان الاجتماع
في زمان واحد لم يكن مثل النائم والمستيقظ من الامور المتخالفة

الموضوع الممتنعة الاجتماع في زمان واحد دخلا في قسم التنافي وخرجه
عن مقسمه فالاولى ان يحمل اعتبار التقابل وعدمه قسمة في
اعتبار النسب الاربع وقسمة بين اسماء المتلاقيان اما متساويان
ان صدق كل واحد منهما على كل ما صدق عليه الاخر كالانسان والناطق
واما متداخلان ان صدق احدهما احد المتلاقيين على بعض
ما يصدق عليه الاخر كالانسان الصادق على بعض الحيوان فان صدق
الملاقي الاخر على جميع افراده اي افراد ما هو صادق على بعض
كالحيوان الصادق على جميع افراد الانسان فهو اي فالصادق
على الجميع هو الاعم مطلقا والصادق على البعض هو الاخص مطلقا
والا وان لم يصدق الاخر على الجميع مع ان الاول صادق على بعضه
فكل منهما من المتلاقيين اعم من الاخر من وجه واخص من وجه
كالحيوان والابيض فان الحيوان صادق على بعض الابيض وهو الابيض
من الحيوان وكذا الابيض صادق على بعض الحيوان وهو الحيوان
الابيض ومتباينان عطف على قوله متلاقيان اي المختلفان
متلاقيان ان اشتركا في موضوع ومتباينان ان لم يشتركا اي
المختلفان في الموضوع والمتباينان متقابلان ان امتنع اجتماعهما
في موضوع واحد من جهة واحدة في زمان واحد وقوله في موضوع
يعني لا بد في المتقابلين ان يكونا بحيث يعرضان ويحملان
على موضوع واحد ليخرج ما ليس عارضا للموضوع وان كان في محل

كال

كالفرسية والانسانية مثلا وقوله من جهة واحدة لئلا يخرج المتضايفان
عن المتقابلين كالابوة والبنوة فانهما وان يجتمعان في شخص واحد
كزيد الذي هو اب لبكر وابن لخالد لكن ليس الاجتماع من جهة
واحدة وقوله في زمان واحد ليدخل فيه مثل الصحة والمرض
العارضين لشخص واحد فان عروضهما له ليس في زمان واحد
ولا يخفى ان المتبادر من الاجتماع ان يكون في زمان واحد الا انه صرح
به دفعا للوهم التجوز لانه تعالى على سبيل المجاز اجتمع الوصفان
في ذات واحد وان كانا في وقتين فان كانا وجوديين اي
المتقابلان لا يجوز ان يكونا عدميين لانهما اما عدمان مطلقان
ولا تقابل بينهما اذ الشيء لا يقابل نفسه واما مطلق ومضاف
ولا يتصور التقابل بينهما ايضا اذ الشيء لا يقابل جزءه واما
العدميان المضافان فلا يكون بينهما تقابل ايضا لصدقهما على موجود
مغاير لملكتيهما فانه يصدق على زيد مثلا انه لا عمرو ولا بكر فيجب
ان لا يكون المتقابلان عدميين واما العمى واللاعمى فالتقابل
بينهما باعتبار ان اللاعمى بحسب المعنى هو البصر فالمتقابلان
اما وجوديان او احدهما وجودي فان كانا وجوديين ولم يمكن
تعقل احدهما بالذهول عن الاخر اي مع الغفلة عن الاخر فضدان
اي فالمتقابلان هما ضدان سواء كان بينهما غاية البعد في
الخلاف كالسواد والبياض او لم يكن كالسواد والحمرة ومنهم

من اعتبر في التضاد غاية البعد فلزمه ان يكون تقابل مثل السواد
والحمرة قسما آخر يقال له المتعاندات فيصير اقسام التقابل ازيد
من الاربع المشهورة وان لم يمكن تعقل احدهما مع الذهول عن الآخر
فمتضايفات اي فالمتقابلان يقال لهما متضايفان كالابوة والبنوة
فان الابوة انما تتعقل بالنسبة الى البنوة وبالعكس هذا حال
المتقابلات الوجودية وان كان احدهما فقط وجوديا والآخر
عدميا فان اعتبر في التقابل بينهما واشترط كون الموضوع الممتنع
اجتماعهما فيه مستعدا للاتصاف بالوجودي بحسب شخصه او نوعه
او جنسه القريب او البعيد كالبصر والعمى في زيد الذي صار اعمى
فانه يعتبر اتصاف الموضوع بالوجودي بحسب شخصه او في الاكمه
فانه يعتبر اتصافه به بحسب نوعه الذي هو الانسان او في العقرب
فانه يعتبر اتصافه به بحسب جنسه القريب الذي هو الحيوان
او الجدار فانه يعتبر اتصافه بالوجودي بحسب جنسه البعيد
الذي هو الجسم فعدم وملكة حقيقيان اي يقال لمجموع ما ذكر عدم
وملكة حقيقيان وان اعتبر فيه في تقابل العدم والملكة وجود الموضوع
في وقت يمكن اتصافه اي اتصاف ذلك الموضوع به اي بالامر الوجودي
في ذلك الوقت فعدم وملكة مشهوران في العرف العام لا حقيقيان
كالملتحي وعدم اللحية بالنسبة الى الانط واما بالنسبة الى الصبي فلا
فالحقيقي اعم من المشهوري واما عدم اللازم ووجود الملزوم

فليس كذلك تقابلا لاعتبار وحدة الموضوع في التقابل والحق ان
موضوع عدم اللازم غير موضوع وجود الملزوم هذا اذا اعتبر اتصاف
الموضوع بالامر الوجودي وان لم يعتبر اتصاف الموضوع بالامر الوجودي
فسلب وايجاب اي فالمتقابلان يقال له تقابل السلب والايجاب وحكمه
بين في التناقض في محله واعلم ان المتقابلين تقابل التضاد تقابلهما
باعتبار الوجود الخارجي مقيسا الى موضوع واحد مثلا السواد والبياض
اذا اعتبرا بالنسبة الى امر واحد في زمان واحد فاذا وجد السواد فيه
في ذلك الزمان امتنع وجود البياض فيه في ذلك الزمان واما المتضايفان
فكذلك عند من قال بوجود الاضافات واما عند غيره فالتقابل بينهما
باعتبار اتصاف المحل بهما لا باعتبار وجودهما واما العدم والملكة فلما
كان احدهما كالبصر مثلا موجودا فهو باعتبار وجوده يقابل العمى
باعتبار اتصاف المحل به واما السلب والايجاب فهما امران عقليان
عارضان للنسبة التي هي امر عقلي وتقابلهما باعتبار وجودهما في الذهن
او القول فاذا حصلا فيه كان كل منهما عقدا اي اعتقادا واذا عبر عنهما
بعبارة كان كل منهما قولا وهذا معنى ما قيل ان تقابل السلب والايجاب
باعتبار القول والعقد قال بعض المحققين كل مفهوم يقابل
رفعه كالفرسية واللافرسية مثلا وهذا التقابل يقابل السلب
والايجاب فان اعتبر الحكم فيه بالفعل فمركب والا فبسيط تامل
قيل اشارة الى الاعتراض على التقسيم المذكور وهو ان تقابل السواد

من حيث انه ضد البياض مضاف لان تعقل السواد من هذه الحيثية
انما يكون بالنسبة الى البياض فيكون الضدان قسما من المضاف وقد جعل
في التقسيم قسيما له ممنوع قلنا اشارة الى الجواب وهو ان يقال
المضاف هو حقيقة ان يقال المضاف حيثية السواد وهو كونه ضدا
للبياض لا هو اي ليس السواد نفسه فالمقابل المضاف ذات السواد
وصفته وهي كونه ضدا للبياض من المضاف فلا محذور فيه قيل
اشارة الى اعتراض اخر وهو ان يقال المقابل تحت المضاف لان المقابل
للشيء انما يعقل بالنسبة الى امر اخر فيكون داخلا تحت المضاف
المتعقل بالنسبة الى امر اخر واذا كان كذلك فكيف يكون المضاف الذي
هو اعم من المقابل تحته اي تحت المقابل كما وقع في التقسيم حيث جعل
مقسما للمضاف وغيره فيلزم ان يكون المقابل اعم من المضاف مع
انه اخص منه قلنا اشارة الى الجواب وهو ان يقال المضاف تحت
ما صدق عليه المقابل لا تحت صفة التقابل فهو اي ما صدق عليه
المقابل اعم من المضاف لصدقه اي لصدق ما صدق عليه المقابل
على الضد والايجاب والسلب وتحته اي تحت المضاف التقابل وفي
بعض النسخ المقابل اي صفة المقابل لا ما صدق عليه المقابل وكلاهما
اي الصفة مع الذات لا الذات وحده يعني ان اعتبار صفة التقابل مع
المقابل باعتبار ذاته اعم من المضاف وغيره وباعتبار صفة التقابل
اخص منه ولا محذور فيه واعلم ان الظاهر من كلام المصنف ان المقسم

فانه ليس ما صدق عليه المقابل على الاقسام
عين مقسمها ه

هو ما صدق عليه المقابل ويقال ما صدق عليه المقابل منحصر في
الاربعة المذكورة ولا شيء منها يصلح ان يكون مقسما وايضا التقسيم
ضم مختص الى مشترك وذلك يقتضي ان يكون المقسم مفهوما اللهم الا
ان يقال المراد من قوله المضاف تحت ما صدق عليه المقابل اي
تحت مفهوم ذلك وهذا المفهوم له عموم باعتبار صدقه على الضد
والايجاب والسلب وخصوص باعتبار هذا الوصف الذي هو من
المضاف فروع تتفرع على المبحث الثالث الذي لبيان اقسام
الكثير الفرع الاول متعلق بالمثلين اعلم ان المعتزلة لما راوا
شدة تنافي المثلين في محل قالوا ذلك لاجتماع فرد من منه فيه فجوزوا اجتماعهما
واما الجمهور فقالوا المثلان لا يجتمعان في محل واحد والا اي لو اجتمع
المثلان في محل لم يكن المثلان مثلين بل واحدا لانهما لو اجتمعا في محل
لا تحدا اي المثلان بحسب العوارض اللاحقة لهما ايضا اي كما
اتحدا بحسب الحقيقة ولوازمها وذلك لانهما لو كانا متحدين في
الحقيقة اتحدا في لوازمها فلو اتحدا في المحل لاتحدا في العوارض
ايضا لان كل ما يعرض لاحدهما يعرض للاخر بالضرورة لعدم امتيازهما
بشيء فيكونان اي المثلان هو هو اي شيئا واحدا لا مثلين وقد فرض مثلين هذا الفرع الثاني في الفرق بين التقابل الذي
هو بالايجاب والسلب وبين غيره ويقال التقابل بالذات
اي بلا واسطة انما هو بين السلب والايجاب لان السلب رفع الايجاب.

يتقابلان لذاتيهما واما غير ذلك فيقابله بالواسطة لان كل واحد من
المتضايفين كالابوة والبنوة وكذا كل واحد من الضدين انما تقابل
الاخر لاستلزامه اى لاستلزام كل منهما عدمه اى عدم الاخر فالابوة مثلا
انما تقابل البنوة لانها تستلزم عدم البنوة فالبنوة واللابنوة تتقابلان
بالذات واما الابوة والبنوة فيتقابلان بواسطة ان الابوة تستلزم
اللابنوة وكذا السواد تقابل البياض لاستلزامه اللابياض والا
اى ان لم يستلزم احدهما عدم الاخر فهما اى فالمتضايفان والضدان
كسائر المتباينات التى لا تقابل بينهما واما تقابل العدم والملكة فلاشتمال
العدم على رفعها ولم نتعرض له لظهوره الفرع الثالث فى الفرق بين
الايجاب والسلب وغيرهما وجه اخر السلب والايجاب لا يصدقان معا
والكاذبان بشرائط مذكورة فى كتب المنطق واما المتضايفان فيكذبان
لخلو المحل عنهما كما فى الحيوان الغير المتوالد فانه لا يصدق عليه الابوة
والبنوة والضدان كذلك يكذبان لا من لعدم المحل الموضوع لهما
فان الجسم المعدوم لا يكون اسود ولا ابيض لانتفائه ولا تصاف المحل
بالوسط بين الطرفين المتضادين سواء كان للوسط اسم وضع له
كالفاتر المتوسط بين الحار والبارد والمز المتوسط بين الحلو والحامض
او لم يكن له اسم محصل وضع له بل يعبر عن الوسط بسلب الطرفين
واشار اليه بقوله والاعادل اى وكاللاعادل واللاجائر للشخص
الذى له الحالة المتوسطة بين العدل والجور وخلوه وبخلو المحل

عن الجمع اى الطرفين المتضادين والوسط جميعا كالشفاف الجسم
الخالى عن السواد والبياض المتوسط بينهما كالحمرة مثلا والعدم
والملكة يكذبان لعدم الموضوع فان الشخص المعدوم لا يصدق عليه
الاعمى ولا البصير وعدم اى يكذب العدم والملكة لعدم استعداد
اى الموضوع لها الملكة كالسواد الموجود فانه لا يصدق عليه البصير
والاعمى لعدم استعداده البصر الفرع الرابع فيما يعم المتضايفين
والضدين المتضايفان كالابوة والبنوة يتلازمان طردا وعكسا
اى اذا وجد احدهما باى وجود وجب الاخر به واذا عدم عدم
والضدان قد يلزمان المحل الذى هو موضوع لهما على البدل اى
يكون احدهما لا بعينه لازما للمحل فيتعاقبان اى الضدان على المحل
اى اذا انعدم عنه احدهما وجد فيه الاخر عقيبه كالصحة والمرض
بالنسبة الى بدن الانسان فانه لا يخلو عن احدهما وذلك عند من
لا يقول بالحالة الثالثة نقل عن جالينوس انه قال النقاهة حالة
الصحة غايته ما فى الباب انها صحة غير راسخة بل تزول سريعا فلسرعة
زوالها توهم انها حالة متوسطة او لا يتعاقبان اى الضدان قد يلزمان
او لا يتعاقبان كالحركة من الوسط من المركز الى المحيط وهى الصاعدة
والحركة من المحيط الى المركز وهى الهابطة فانهما متضادتان
فلا يخلو المحل عنهما فانه لا بد وان يتوسطهما سكون فى المنسى عند القوم
وقد يلزم احدهما احد الضدين المحل كبياض الثلج اللازم له الفرع

اشار به الى ان قوله او لا يتعاقبان عطف على
التغير على قوله قد يلزمان فلا يرد النظر الذى
فى بعض الشروح وهو توهم انه عطف على لا يتعاقبان
لا لانه معطوف على لا يتعاقبان فيتعاقبان اذ النفع
على قوله قد يلزمان فتدبر منه

الخامس فيما يختص بالتضاد الاستقراء دل على ان التضاد لا يكون بين الاجناس وما توهم من ان الخير والشر ضدان مع كونهما جنسين

بط اذ الشر لكونه عدميا ليس ضدا للخير والاستقراء دل ايضا على ان

التضاد لا يكون بين نوعين متوسطين في التضاد لا يكون الا بين نوعين

اخيرين داخلين تحت جنس واحد كالسواد والبياض الداخلين

تحت اللون ولا ينتقض ذلك بالشجاعة والتهور فانهما متضادان مع

ان الشجاعة داخلة تحت جنس الفضيلة والتهور تحت جنس الرذيلة

لان جنسيهما غير معلومة لجواز كونهما عارضين لا ذاتيين على ان

الشجاعة ليست ضدا للتهور لعدم غاية البعد بينهما بل ضد التهور

هو الجبن واما الشجاعة فحالة متوسطة بينهما والاستقراء

دل على ان المتباينين مطلقا لا يضادهما شيء واحد اى لا يكون

ضد الواحد الا واحد وهذا بناء على اشتراط غاية البعد في الضدين

فبطل تشكل هذا بمضادة الحركة الى الوسط والسكون للحركة عن الوسط

واجيب عنه بان السكون لما كان عدميا لا يكون ضدا للحركة الفصل

السادس من الباب الاول في الامور العامة في العلة والمعلول لما كان

العلية والمعلولية من الامور الشاملة للموجودات على سبيل التقابل

ذكر بحثهما في الامور العامة واعلم ان تصور الاحتياج بديهي اذ كل

احد يعلم بالبديهة انه يحتاج الى بعض الاشياء ويستغنى عن بعض

فالعلة هي المحتاج اليه والمعلول هو المحتاج والمحتاج اليه الشيء

اما ان يكون بحيث لا يحتاج الشيء الى غيره وهي العلة التامة

او لا يكون كذلك هي العلة الناقصة وفيه اى في الفصل السادس

مباحث اربعة المبحث الاول في اقسام العلة وظاهر انها اقسام العلة

الناقصة وهي اى العلة الناقصة اربعة المادية والصورية والغائية

والفاعلية لان ما يحتاج اليه الشيء اما ان يكون جزءا منه

من ذلك الشيء او لا يكون جزءا منه والاول الذي هو جزء من

الشيء اما ان يكون الشيء به بالفعل وهو الصورية كالهيئة الحاصلة

للسرير بالنسبة اليه او يكون الشيء به بالقوة وهو اى ما يكون الشيء

به بالقوة هو المادة لكونها محلا للتي ارد الصورة كالخشب بالنسبة

الى السرير قيل المراد بالمادة والصورة ما يعم الجواهر من المادة

والصورة الجوهريتين والاعراض من اجزائها التي يوجد بها العرض

بالقوة او بالفعل ويسمى اى ما به الشيء بالقوة العنصر ايضا

باعتبار انه جزء من المعلول المركب يبتدى منه التركيب ويسمى

ما به الشيء بالقوة القابل ايضا باعتبار انه يقبل الصورة ويسمى

اسطقسا باعتبار انه جزء من المركب ينتهي اليه التحليل والثاني

اى ما لا يكون جزءا من الشيء بل خارج اما ان يكون مؤثرا في وجود

اى وجود الشيء وهو الفاعل الموجد كالنجار بالنسبة الى السرير

او يكون الخارج مؤثرا في مؤثرية اى في كون المؤثر مؤثرا وهو

اى المؤثر في المؤثرية هو الداعي الباعث للفاعل المؤثر في ايجاد

الشيء والغاية التي ينتهي اليه الشيء كالجلوس على السرير بالنسبة
اليه لان النجار ما لم يتصور ولم يتخيل الجلوس عليه لم يقدم على النجارة
فالغاية علة باعتبار الذهن معلول في الخارج قيل في حصر الخارج
في الفاعل والغاية نظر لانه يخرج عنه الشرط وارتفاع المانع واجيب
بان الشرط وارتفاع المانع داخل في الفاعل لانه من تتمته اذ المراد
بالفاعل المستقل بالفاعلية ولا يكون مستقلا الا عند وجود الشرط
وزوال المانع وقيل الشرط من تتمة الفاعل وعدم المانع من تتمة
المادة وبالجملة لا يخرج ما ذكر من المذكور ولما كان الكلام فيما يتوقف
عليه الشيء في الوجود الخارجي حسن الفصل ليس بجزئين
خارجيين فلا يضر خروجهما واما الموضوع بالنسبة الى العرض فانه وان كان
خارجا الا انه يحتاج اليه العرض في وجوده فلشبهه بالمادة
مشابهة تامة جعل في اعدادها وان لم يكن جزءا منها واعلم
ان العلة الناقصة متقدمة بالذات على المعلول وتقدمها بالذات
في الجزء الصوري غير متصور واما العلة التامة التي هي عبارة
عن جميع المادة والصورة والفاعل والغاية فتقدمها بمعنى تقدم
كل واحد من اجزائها حقا لا شبهة فيه واما تقدم الكل من حيث هو كل
ففيه اشكال لان مجموع المادة والصورة هو الماهية بعينها بحسب الذات
فلا يتصور تقدمه سواء معه الفاعل والغاية اولا ومما يجب ان ينبه
عليه في هذا المقام ان المشهور فيما بينهم ان العلة التامة لوجود الشيء

موجودة بجميع اجزائها وما يقال ان احد اجزائها هو عدم المانع
وهو عدمي فلا تكون العلة التامة موجودة بجميع اجزائها اجيب
عنه بان عدم المانع كاشف عن امر وجودي هو جزء في الحقيقة
مثلا عدم الباب المانع عن الدخول كاشف عن وجود فضاء له
قوام يمكن النفوذ فيه فما هو الجزء امر وجودي يعبر عنه بعدم
المانع قال بعض المحققين ان بديهة العقل تحكم بان العدم لا يؤثر
في الوجود ولكنها تجوز ان يتوقف التاثير في الوجود على امر عدمي
كما تجوز توقفه على امر وجودي فعلى هذا ما له مدخل في وجود
الشيء اما ان يكون له مدخل بحسب وجوده دون عدمه وذلك
كالفاعل والشرط والمادة والصورة واما ان يكون له مدخل بحسب
عدمه دون وجوده وهو المانع فان لعدمه مدخلا في وجود
الشيء واما ان يكون له مدخل بحسب الوجود والعدم معا
وهو المعد فانه لا بد من عدمه الطارئ على وجوده اذا علمت
ذلك فاعلم ان قولهم العلة التامة للموجود موجودة يراد به ان
ما له مدخل في وجود الشيء بوجوده يجب ان يكون موجودا
لا ان كل ما له دخل فيه بحسب وجوده. المبحث الثاني من الفصل السادس
في تعدد العلل والمعلولات وكيفية جوازه ذكر في عدم جواز المعلول
الواحد اما واحد بالنوع او بالشخص فالواحد بالشخص لا يجتمع عليه
علل متعددة مستقلة اي تامة وهي ما تستقل في وجود المعلول

بحيث اذا وجدت لم يحتج المعلول الى غيرها والا اى وان اجتمع
على معلول واحد بالشخص علل مستقلة وامّا علتان لاستغنى
المعلول بكل واحدة من تلك العلة المستقلة عن كل واحدة منها لانه
اذا تحقق احدى العلل المستقلة من كل واحدة وجب وجود المعلول
بها والا لم يكن مستقلة فى وجود المعلول فيستغنى بها عن غيرها
وكذلك اذا تحقق العلة الاخرى وجب وجود المعلول بها لكونها مستقلة
ايضا فى وجود المعلول فيستغنى بالاخرى عن الاولى فيكون المعلول
مستغنيا عنها عن كل واحدة بسبب استقلالها فى وجوده ويكون
المعلول محتاجا ايضا اليها الى كل واحدة لانها علته المستقلة معا
اى استغناء المعلول عن كل واحدة واحتياجه الى كل واحدة تكونان
معا فى حالة واحدة وهى اى الاستغناء والاحتياج معا محال لاستلزامه
اجتماع المتنافيين الاحتياج وعدمه فان قيل منشأ الاحتياج
الى كل واحدة هو عليتها ومنشأ الاستغناء وعدم الاحتياج هو
علية الاخرى فلا استحالة فى اجتماعها لاختلاف الجهة قلنا احتياج
شيء الى شيء وعدم احتياجه اليه فى حالة واحدة متنافيان متدافعان
فلا يجوز اجتماعهما سواء كانا مستندين الى سبب واحد او سببين
تامل اما المعلول الواحد بالنوع فيجوز فيه ذلك اى يجوز تعليل الواحد
بالنوع بعلتين مستقلتين بمعنى ان فردا منه معلل بعلة مستقلة
وفرد اخر منه مع كونه متحدا معه فى الماهية والحقيقة معلل بعلة اخرى

مستقلة بمعنى ان الطبيعة النوعية توجد فى ضمن الافراد من تلك
العلل المستقلة المتعددة لانه ليس فى الخارج الا الاشخاص والى ذلك
اشار المصنف بقوله والمتماثلات المتحدات فى الماهية النوعية يجوز تعليلها
بمختلفين اى بامرين مختلفين مستقلين كل واحد منهما فى وجود
المعلول كما عرفت وذلك كالتضاد فان تضاد السواد للبياض مماثل
تضاد البياض للسواد واتحدا نوعا مع ان الاول معلل بالسواد
الذى هو محله اما وحده او مع غيره والثانى معلل بالبياض الذى
هو محله كذلك وهما مختلفان فيه قيل هذا بناء على ان التضاد موجود
فان قيل الطبيعة النوعية ان اقتضت الاحتياج الى احدى العلتين
المستقلتين وقعت بها فلا تحتاج الى الاخرى فتعلل افرادها منها
بها وان لم يقتض الاحتياج الى احديهما استغنت الطبيعة النوعية عنهما
فلا تحتاج الى شيء منهما قلنا الطبيعة النوعية الكلية لا وجود لها
فى الخارج انما الموجود فيه اشخاصها فاذا احتاج شخص منها الى علة معينة
من العلتين المستقلتين لا يلزم ان يحتاج مثل ذلك الشخص الى مثل تلك
العلة بل جاز احتياجه الى علة مخالفة للاولى ويكون منشأ الاحتياج
فى المتماثلين هو تعينهما المتخالفين والطبيعة من حيث هى لا تكون
مستغنية ولا محتاجة والمركب الذى يكون علة قد يتعدد اثاره
اى يجوز ان يصدر عنه اثار متعددة كالاثار الصادرة عن الحيوان
مثلا ولكن البسيط يجوز تعدد اثاره ان تعددت الالات كالنفس

الناطقة فانه يصدر عنها افعال مختلفة وآثار متنوعة بحسب اعضاء
البدن التي هي الالات لها وكذلك يجوز ان يصدر عن البسيط بحسب
آثار متعددة مختلفة بتعدد المواد والقوابل وان لم يتعدد الالات
ولا المواد فمنعه اي منع تعدد الآثار عن البسيط من غير تعدد الالة
والمادة جمهور الحكماء وتمسكوا في ذلك بانه لو صدر عن البسيط
الحقيقي الذي لا تعدد فيه بوجه اثران مختلفان يلزم اما تركب
البسيط او التسلسل وكل منهما باطل وبيّن لزوم احد الامرين بان مصدرية
هذا الذي صدر عن البسيط غير مصدرية ذلك الاخر الذي صدر عنه
ايضا على تقدير صدور اثرين منه اي مفهوم كون البسيط مصدرا
لاحدهما غير مفهوم كونه مصدرا للاخر لجواز ان نعقل احد هذين المفهومين
بدون الاخر وح لا يخ اما ان يكون كلاهما داخلين في البسيط او احدهما
داخلا والخارج الاخر خارجا او كلاهما خارجين فان دخلا اي هذان
المفهومان كلاهما او احدهما في ذات البسيط لزم التركيب في البسيط
هذا خلف اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلانه اذا دخل احدهما
فلا محالة يكون جزءا اخر وان خرجا اي المفهومان كانا المفهومان الخارجان
معلولين لذات البسيط لانهما لازمان له واللوازم معلولات الملزوم
وكذا ان كان احدهما خارجا فيعود الكلام فيهما بان يقال مصدريته
لهذه المصدرية غير مصدريته للمصدرية الاخرى لما مر فان دخلا
لزم التركيب وان خرجا كانا معلولين له ويكون له بالنسبة اليهما

مصدريتان اخريان وهكذا فيلزم التسلسل واجيب عن متمسك
الحكماء بان المصدرية اي نختار ان المصدريتين خارجتان عن
البسيط قولهم يلزم ان يكونا معلولين فلهما مصدرية قلنا لا نسلم لان
المصدرية من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الخارج فلا
تحتاج الى علة وانما تحتاج اليها لو كانت من الموجودات الخارجية
وقد يقال ان المصدرية يقال بمعنيين احدهما امر اضافي اعتباري
وهو كون الفاعل مصدرا للمفعول والثاني امر محقق في ذات الفاعل
وهو كونه بحيث يجب عنه المفعول وهو صفة حقيقية حاصلة له
في الواقع فان كانت العبارة عنها تشعر بالاضافة لضيقها قيل والكلام
فيه انما في الاول وهو بعض الفاعل الحقيقي فان كان كذلك تم الاستدلال
والا فلا وعورض دليل الحكماء بان الجسمية تقتضي التحيز اي الحصول
في المكان وتقتضي مع ذلك قبول الاعراض الوجودية الحاصلة في
الخارج كالمقادير مثلا عندكم ايها الحكماء مع بساطتها الجسمية فيجوز
من البسيط اقتضاء الاثار المختلفة واجيب عن ذلك بمنع بساطة
الجسمية وكونها واحدا حقيقيا لا تعدد فيها بوجه لتركبها من الهيولى
والصورة عندهم وتعدد الجهات الكثيرة فيها كالماهية والوجود
والامكان الذاتي والوجوب بالغير المبحث الثالث من الفصل
السادس في الفرق بين جزء المؤثر اي الفاعل وشرطه اي شرط
تاثير المؤثر وهما يشتركان في ان كل واحد منهما لا بد منه في ثبوت

وتوضيحه انه لا بد للعلة بالنسبة الى المعلول من خصوصية بها يجب المعلول عنها وهي مسمى بالمصدرية فهي من حيث يجب عنها المعلول

الاثر وتحققه ويفترقان بما اشار اليه بقوله الجزء ما يتوقف عليه
ذات المؤثر والشرط ما يتوقف عليه تأثيره اى تأثير المؤثر لا تحقق ذاته
المؤثر وذلك كاليبوسة للنار فان اليبوسة اى يبوسة الحطب مثلا شرط
تأثير النار فيه ولا دخل لها في تحقق ذات النار واعلم ان في بعض الشروح
ما يشعر بان المراد بيبوسة المؤثر ويتوقف عليه التأثير ويخرجها عن ذات
المؤثر الذى هو النار ظ وفي اخرها يحتمل يبوسة النار وهي ايضا
شرط تأثيرها كحرارتها وتمثيل بها فقط قيل هذا الفرق مبني على ان
المراد بالمؤثر الفاعل لا ما له دخل في التأثير فقد اشرنا اليه المبحث
الرابع فيما يختلف فيه الاشاعرة والحكماء وذلك ان الاشاعرة لما قالوا
ان الله تعالى صفات حقيقية زائدة على ذاته صادرة عنه قائمة به
لزمهم ان يجوزوا كون الشيء الواحد فاعلا للشيء وقابلا له واما الحكماء
فلم يجوزوا ذلك كما قال قيل والقائل به الحكماء الشيء الواحد الذى
لا كثرة فيه بوجه لا يكون فاعلا للشيء وقابلا له معا اى لا يكون الواحد
البسيط الذى لا تعدد فيه بوجه مصدرا لاثر قائم به حتى يكون فاعلا
وقابلا له معا من وجه واحد واستدلوا عليه بوجهين احدهما انه لو كان
الواحد فاعلا للشيء وقابلا له يلزم ان يكون ذلك الواحد مستلزما
للشيء الذى هو اثره وغير مستلزم له وذلك لان القابل من حيث
هو قابل لا ينظر الى قابليته لا يستلزم المقبول لان نسبة القابل
الى المقبول بالامكان والفاعل من حيث هو فاعل وموجد للاثر

يستلزمه اى يستلزم الشيء الذى هو اثره لان نسبة الفاعل
الى مفعوله بالوجوب فلو كان الواحد فاعلا وقابلا للشيء معا يلزم
استلزامه لذلك الشيء وعدم استلزامه له وهو محال قيل كما ان
الفاعل اذا اخذ وحده لا يجب معه المفعول واذا اخذ مع جميع ما يتوقف
عليه وجود الاثر يجب كذلك القابل فلا فرق بينهما في الوجوب وعدمه
واعترض عليه بان الفاعل وحده قد يكون في بعض الصور مستقلا
موجبا للاثر كما اذا كان الفاعل علة تامة للاثر ولا يكون الاثر المفعول له
ماديا كالمبدأ الاول بالنسبة الى الصادر الاول والقابل وحده
لا يكون كذلك اصلا اذ لا بد له من الفاعل بالضرورة فالفعل وحده
موجب في الجملة والقبول وحده ليس بموجب اصلا فلو اجتمع القبول
والفعل في شيء واحد لزم امكان الوجوب وامتناعه من جهة واحدة
وهو محال والثاني انه لو كان الواحد الحقيقي البسيط فاعلا للشيء
وقابلا له يلزم ان يصدر عن البسيط الحقيقي اثران وهو باطل
لما مر وذلك لان القبول غير الفعل لان الشيء باعتبار القبول
مستفيد وباعتبار الفعل مفيد والاستفادة غير الافادة واذا
كان القبول غير الفعل فلا يكون مصدر احدهما من القبول والفعل
مصدر الاخر فالازم صدور اثرين وهو القبول والفعل عن
البسيط قلنا في الجواب عن الاول مسلم ان الفاعل للشيء مستلزم
والقابل غير مستلزم لكن عدم استلزام الشيء باعتبار هو

١

اعتبار قابلية لا ينافي استلزامه باعتبار آخر هو اعتبار فاعليته فلا
يلزم اجتماع المتنافيين وانما يلزم ان لو كان الاستلزام وعدمه
باعتبار واحد وهو مم ولهذا اي لما ذكر من ان عدم الاستلزام
باعتبار لا ينافي الاستلزام باعتبار آخر قيل نسبة القابل الى المقبول
بالامكان العام الذي لا ينافي الوجوب بل يجامعه لا بالامكان الخاص
الذي ينافيه ولا يجامعه قيل عليه نسبة القابل الى المقبول و
ان كان بالامكان العام لكنه يحتمل الامكان الخاص لذلك يمكن
المقبول من حيث هو مقبول مع وجود القابل وعدمه فان نسبة الفاعل
لا يحتمل الامكان الخاص الذي ونسبة القابل تحتمله فلو كان الواحد
الحقيقي قابلا للشيء وفاعلا له من جهة واحدة يلزم ان تكون نسبة
واحدة محتملة للامكان الخاص وغير محتملة له وهو مح اي يقال
نسبة الفاعل تتعين بالوجوب ونسبة القابل لا تتعين فيلزم
المنافاة وفي الجواب عن الثاني لا نم ان البسيط لا يجوز ان يكون
مصدرا لاثرين وما قيل في بيانه فقد ظهر ضعفه والى ما بيناه
اشار الشارح بقوله والقول بان البسيط لا يتعدد آثاره قد سبق
فيما مر ضعفه على ان القبول والفعل بمعنى التأثير ليسا من الموجودات
الخارجية تامل

الباب الثاني من الكتاب

الاول في الاعراض قد تقدم مباحث الاعراض لكونها اسهل تعقلا
فتقديمها في التعليم اولى واما تقديم الجوهر فقط لان العرض انما يحصل

٥١

فلما كان تعريف العرض يعلم مما مر في اول الكتاب في تقسيم المعلوم
اكتفى به وفيه اي الباب الثاني فصول اربعة الفصل الاول في المباحث
الكلية التي لا تختص بنوع واحد من الاعراض المبحث الاول في تعداد
اجناسها اجناس الاعراض المشهورة فيما بين القوم انحصار الاعراض
اي اجناسها العالية في المقولات التسع التي بعدها والجوهر مقولة
واحدة فالمجموع عشرة وانما قال المشهور لان ذلك امر مشهور فيما بينهم
لا يقوم عليه دليل لا على الحصر ولا انها اجناس لما تحته وخالف بعض
انها ثلث الكم والكيف والنسبة نقل عن الشيخ انه قال العرض اما ان
يقتضي القسمة لذاته اولا والثاني اما ان يقتضي النسبة لذاته اولا
فهذه ثلثة اقسام ومع الجوهر يصير اربعة وقيل انها اربع لان العرض
اما غير قار الذات وهي الحركة او قار الذات وهو اما ان لا يتعقل
الا مع الغير وهو الاضافة او يتعقل بدونه وهو اما ان يقتضي التجزي
والقسمة لذاته وهو الكم اولا وهو الكيف ومع الجوهر يصير خمسا
وهي اي المقولات التسع هي هذه التي بعدها اولها الكم ابتدا به لانه
اعم وجودا من الكيف فان احد قسميه وهو المنفصل يعني العدد
يعم المجردات وغيرها واصح وجودا من الاعراض النسبية التي لا تقرر لها
في موضوعاتها كتقرر الكميات والكيفيات وهو اي الكم ما يقبل
اي عرض يقبل القسمة والتجزية لذاته بلا واسطة فخرج عنه
ما لا يقبل القسمة اصلا وما يقبلها بالواسطة كما سيجيء في الكم

ولا يبعد ان يأول الشيخ الكلام منه بهذا

ويمنع ذلك ... ان الكون والجمع التربيع ٥ منه

وقد يقال في عدد الهيئات ست ولا يبعد ان يحمل عليه ٥ منه

بالعرض واما الجسم الطبيعي فخارج عنها كالاعداد القابلة للقسمة لذاتها
وتسمى كما منفصلا او المقادير المنقسمة لذاته ايضا وهي اما مقدار
تام طول وعرض وعمق وهو الجسم التعليمي او ناقص طول وعرض
او طول فقط فالاول السطح والثاني الخط ويسمى الجميع بالكم المتصل
وثانيها الكيف وهو ما اي عرض فيخرج الجسم والمجردات لا يقبل القسمة
لذاته اي القسمة الذاتية لمنعه عنه سواء لم ينقسم بالعرض ايضا
او ينقسم فدخل فيه ما لا يقبل القسمة لذاته ولا ينقسم بالعرض وما
لا ينقسم بالعرض ايضا كما لا ينقسم لذاته كالعلم بالمعلوم الغير المنقسم
ويخرج به الكم ولا يتوقف تصوره على تصور غيره مما هو خارج عنه
فيخرج به ما فيه نسبة ما وهي باقي المقولات كما الى الآن فانها لا تقبل
القسمة لذاته ولا يتوقف تصورها على ما هو خارج عنها فلا بد
من قيد يخرج به النقطة والوحدة وهي اللاقسمة ويجيء بحثهما في
اخر تعداد المقولات وثالثها الاين وهو حصول الشيء او الهيئة
التابعة لذلك الحصول في المكان اي في الحيز الذي يخصه ويكون
مملوا به وهو الاين الحقيقي او في حيز ينسب اليه في الجملة ككون زيد
في بيته او في البلد او في الاقليم او في المعمور من الارض فان كل واحد
منها يقع في جواب اين هو ورابعها المتى وهو حصول الشيء او
الهيئة التابعة للحصول في الزمان او طرفه وهو الآن وهذا ايضا
حقيقي اذا انطبق الزمان على ما وقع فيه ككون الكسوف في وقت كذا

وكاليوم للصوم وغير حقيقي كالشهر والسنة ونحوهما لما وقع في
بعض اجزائها كما يقال الخسوف في شهر كذا الا ان الخسوف منه يجوز
ان يشترك فيه كثيرون بخلاف الاين الحقيقي وخامسها الوضع
وهو يقال بالاشتراك على معان احدها قبول الاشارة الحسية
فالنقطة ذات وضع على هذا وقد يقال على هيئة حاصلة للشيء
بسبب نسبة اجزائه بعضها الى بعض وبما له بمعنى المقولة وهي
الهيئة الحاصلة للشيء اي الجسم بسبب نسبة بعض اجزائه الى
بعض بالقرب والبعد وغيرهما وبسبب نسبة الاجزاء الى الامور
الخارجة عنه عن الشيء من جهات العالم كوقوع بعض الاجزاء
نحو السماء او بعضها نحو الارض كالقيام والاستلقاء فبقوله الهيئة
الحاصلة بسبب نسبة بعض الاجزاء الى بعض خرج غيره من المقولات
وبقوله والى الامور الخارجة عنه يتميز القيام عن الاستلقاء والا
نتصاب عن الانتكاس فانه لو لم يعتبر النسبة الى الامور الخارجة
في الوضع لكان الانتصاب والانتكاس وضعا واحدا وسادسها
الاضافة وهي النسبة فيخرج الكم والكيف العارضة للشيء بالقياس
الى نسبة اخرى ولهذا يقال لها النسبة المتكررة وبهذا خرج سائر
المقولات عنها كالابوة والبنوة فان الابوة انما تعرض للشيء بالقياس
الى البنوة وكذلك البنوة وهي قد تكون مختلفة كما ذكر او متفقة
كالاخوة العارضة للاخوين فلكل منهما اخوة خاصة بالنسبة

الى الاخرى قايمة به و سابعها الملك و يقال له الجدة ايضا وهو هيئة
الشيء به يخرج ما ليس بهيئة و تلك الهيئة هي الحاصلة للشيء
بسبب ما يحيط به سواء كانت الاحاطة بكل الشيء كالثوب الشامل
لجميع البدن او ببعضه كالخاتم و العمامة و الخف وغيرها فخرج منه
ما ليس كذلك بينتقل المحيط بانتقاله اي بانتقال الشيء المحاط
فخرج به المكان لانه لا ينتقل بانتقاله اي بانتقال الشيء المحاط وخرج
المتمكن وان كان يعرض له بسببه هيئة كالتعمم الحاصل المتعمم بسبب
احاطة العمامة به و التقمص الحاصل بواسطة احاطة القميص و ذلك
قد يكون غير خلقي كما ذكر و خلقيا طبيعيا كالاهاب للهرة و ثامنها
مقولة ان يفعل وهو كون الشيء مؤثرا في الغير كالقاطع ما دام
قاطعا فان للقاطع ما دام قاطعا حالة متجددة غير قارة هي التاثير
القطعي المسمى بان يفعل و تاسعها ان ينفعل وهو كون الشيء
متاثرا عن غيره كالمنقطع ما دام منقطعا فان له حالة غير قارة هي
مقولة ان ينفعل لا الحالة الحاصلة فيه بعد الانقطاع فانها من
الكيفيات المستقرة فيه و لما كانت المقولتان متجددتين غير قارتين
اختير لهما ان يفعل و ان ينفعل دون الفعل و الانفعال و اعلم ان ظاهر
العبارة يدل على ان المذكور احكام ثلثة بعد تعداد المقولات الاول
ان الوحدة و النقطة خارجتان عنها اي عن المقولات التسع المذكورة
لانهما غير داخلتين فيما عدا الكيف وهو ظ واما انه يدخل في تعريف الكيف

قبل اللاقسمة فهما غير داخلتين فيه ايضا و اما اذا كانتا في تعريفه
بما ذكره المصنف فقط انهما من الكيف كما نقل عن الامام ايضا انهما من
الكيف لان كلا منهما عرض لا يتوقف تصوره على تصور غيره خارج
عنه و لا يقتضي قسمة و لا نسبة و الثاني ان جنسيتها اي جنسية
المقولات لما تحتها غير معلومة لاحتمال ان يكون كل واحد منها من تلك
المقولات او بعضها مقولا على ما تحتها قولا عرضيا غير ذاتي فلا يكون
جنسا لما تحتها و الثالث ان العرض ليس جنسا لها للمقولات
لان عرضيتها محتاجة الى البيان بالبرهان و جنس الشيء
وذاتيه لا يثبت بالبرهان كما بين في موضعه و قيل لان العرض
لو كان جنسا لها لامتنع تصورها بدونه و التالي باطل اذ قد
يتصور كل منها مع الغفلة عن العرضية ورد ذلك بانه انما يتم اذا كانت
المقولات متصورة بالكنه وهو مم وقيل لما كانت الاعراض الا
ضافية احتيج الى الكون في الموضوع من الكميات و الكيفيات فتكون
اولى بالعرضية من غيرها فالعرضية مقولة بالتشكيك على ما
تحتها فلا تكون جنسا هذا و قد يقال ان قوله و اعلم اشارة الى جواب
سؤال مقدر تقريره ان يقال حصر العرض في المقولات التسع غير صحيح
لخروج النقطة و الوحدة عنها مع انهما عرضان و اجيب بانهما خارجتان
عنها لانهما ليستا داخلتين في العرض لانهما غير موجودتين عند المتكلمين
اذ الوحدة عدمية و النقطة لم يثبت عندهم و بعد ذلك لو كانتا

تأمل المبحث الثالث من المباحث الكلية في بيان امتناع الانتقال
عليها على الاعراض كما اجمع عليه اى على امتناع الانتقال جمهور العقلاء
من المتكلمين والحكماء واحتجوا على ذلك بان تشخص الاعراض كونه
امرا وجوديا ممكنا فيحتاج الى علة فهي اما نفس الاعراض او لوازمها
او العوارض الحالة فيها او محلها او الحال في محلها او امر مباين مفارق
عنها والكل باطل سوى المحل او الحال فيه لان حكمه حكم المحل واذ قد ثبت
ان تشخص العرض لمحله او الحال في محله فلا ينتقل منه لانه لو انتقل
منه لانعدم تشخصه فلا يبقى هويته موجودة فلا يتصور انتقاله
اما ان تشخصها ليس لنفسها ولا للوازمها فلان تشخص افرادها
افراد الاعراض وهو بانها ليس لنفسها ولا للوازمها والا اي
وان كان تشخصها كما مر في بحث الماهية لكن انحصار انواعها لنفسها
او للوازمها انحصرت انواعها انواع الاعراض في اشخاصها كما مر في بحث
الماهية لكن انحصار انواعها في الاشخاص ظاهر البطلان قيل فلا يطرد
دليل امتناع الانتقال في عرض منحصر نوعه في شخصه واما ان تشخصها
لا يكون لعوارضها الحالة فيها في الاعراض فلانه في ذلك يستوجب للدور
وذلك لتوقف حلولها اى حلول تلك العوارض الموجبة لتشخصها
على تعينها اى تعين الاعراض في تشخصها لانها ما لم تتعين عدم تشخص
لم يتصور حلول شيء فيها فلو توقف تعينها على تلك العوارض لزم
الدور واما بطلان كون علة التشخص امرا مفارقا فقيل في بيانه

ان نسبة المفارق الى الكل سواء فلا يكون علة لتشخص فرد دون آخر
والا لزم الترجيح بلا مرجح ورد ذلك بجواز ان يكون له نسبة خاصة
الى تشخص معين سيما اذا كان المفارق فاعلا مختارا فان له ان
يختار ما يشاء وقيل في بيانه ان تشخص الاعراض لو كان للمفارق
لاستغنت عن الموضوع لانه يكفي في وجودها وتشخصها ذلك
المفارق المباين فيستغني عن الموضوع فهو ظاهر البطلان
وفيه تأمل واذا بطلت الاقسام الممكنة المذكورة فهو اي فتشخص
الاعراض انما هي لمحالها المحال الاعراض او لما يحل في محالها فلا ينتقل
الاعراض عنها اى عن المحال والا انتفت تشخصاتها فينعدم هي
بانها بسبب الانتقال عن المحال فان قيل قد يحس انتقال رائحة
التفاح مثلا الى ما يجاوره فيما ذكر في بيان امتناع انتقال العرض
انكار للحس قلت الحاصل في المجاور فرد آخر من الرائحة مماثل
لما في التفاح حصل له باحداث الفاعل بواسطة استعداده له
وهذا الحكم اى امتناع الانتقال انما هو في الاعراض التي تشخصها
بسبب المحل فلا يصح انتقالها عن المحل بخلاف الجسم بالنسبة الى
الحيز فانه يجوز انتقالها من حيز الى آخر فانه الجسم غير محتاج في تشخصه
الى الحيز لان تشخصه حاصل من غير الحيز والمكان بل احتياج الجسم
الى الحيز انما هو في تحيزه لا في تشخصه وهو اى تحيزه حاصل له باعتبار
الحيز فلا يمتنع ان ينتقل من حيز الى آخر لانه في كونه متحيزا محتاج

الى حيزها بخلاف العرض فانه فى تشخصه محتاج الى موضوع معين
لان موضوعا ما مبهما غير معين لا يكون علة لتشخص العرض اذ الشئ
ما لم يتعين لا يكون سببا للتعين كما لا يخفى الثالث من المباحث
الكلية المشتركة بين الاعراض فى جواز قيام العرض بالعرض وعدمه
منعه اى قيام العرض بالعرض المتكلمون متمسكين فى ذلك بان
المعنى بالقيام اى قيام شئ باخر هو حصوله اى حصول الشئ
فى الحيز تبعا لحصول محله اى محل ذلك الشئ فيه فى الحيز وذلك
المحل المتبوع فى التحيز لا يكون الا جوهرا اذ لو كان المتبوع عرضا لا يكون
حصوله فى الحيز بالاستقلال فلم يكن هو بالمتبوعية فى المحلية اولى
من الاول لكون كل منهما فى التحيز تابعا للغير وهو اى متمسك
المتكلمين ضعيف اذ القيام هو الحصول لا الاختصاص الناعت
اى اختصاص شئ باخر بحيث يكون الاول نعتا للثانى والثانى
منعوتا به لانه لو كان معنى القيام ما ذكره المتكلمون يشكل بقيام
صفات الله تعالى بذاته فان صفات الله تعالى قائمة بذاته باتفاق
المتكلمين مع امتناع تحيزه تعالى عن ذلك علوا كبيرا وان سلم
يعنى لا نم اولا ان معنى القيام ما ذكره المتكلمون بل هو الاختصاص
الناعت كما ذكرنا ليمكن طرده فى جميع الصفات وان سلم ان معنى
القيام ما ذكرتم فلم لا يجوز ان يكون تحيز محله اى محل الذى هو عرض
ايضا تبعا لتحيز محل اخر وهو اى المحل الاخر هو الجوهر كالسرعة التابعة

للحركة التابعة للجسم فى التحيز قوله لم يكن هو بالمتبوعية اولى قلنا
يجوز ان يكون فيه خصوصية تقتضى المتبوعية فى حق قيام العرض
بالعرض عندهم واحتج الحكماء على جوازه بان السرعة والبطوء عارضان
لاستحالة قيامهما بنفسهما فقائمان بالحركة لا الجسم فانها اى الحركة
هى المتصفة بهما بالسرعة والبطوء دون الجسم فان الجسم لا يتصف
بالسرعة والبطوء الا بالمجاز قيل عليه ان السرعة والبطوء ليسا
عرضين موجودين ثابتين للمحل الذى هو عرض بل هما لاجل
السكنات المتخللة بين الحركات وقلتها وكثرتها فالبطوء هو ان
يسكن الجسم سكنات كثيرة فى زمان قطعه لمسافة والسرعة
هو ان يسكن الجسم سكنات قليلة بالقياس الى سكنات البطوء وهذا
صفة الجسم المتحرك دون حركته فان قيل قد ثبت ان البطوء ليس
لتخلل السكنات كما سيجئ قلنا ان سلم فلا نم ان السرعة والبطوء
عرضان موجودان بل هما من الامور النسبية الاعتبارية التى لا
وجود لها فى الخارج وذلك لان الحركات مختلفة بالحقيقة فاذا
تصورت الحركات المختلفة وقيس بعضها الى بعض عرض لها
فى الذهن السرعة والبطوء ولذلك قد يكون حركة سريعة بالنسبة
الى اخرى بطيئة بالنسبة الى ثالثة والنزاع انما هو فى العرض الموجود
فى الخارج قيل الخشونة والملاسة كيفيتان موجودتان قائمتان
بالسطح الذى هو عرض ورد بانهما من الوضع لا الكيف والوضع

امر نسبي اعتباري وان سلم انهما كيفيتان موجودتان فلا نم
انهما قائمتان بالسطح بل بالجسم المبحث الرابع من المباحث الكلية
المشتركة في بقاء الاعراض اعلم ان المتكلمين سيما الشيخ واتباعه
ذهبوا الى ان العرض لا يبقى زمانين فالاعراض كلها عندهم متجددة
منقضية ينقضي فرد منها ويتجدد مثله في كل آن بارادة الفاعل
المختار فانه بارادته يخصص كل فرد بوقته الذي يوجد فيه وان كان
يمكن ان يوجد قبله او بعده قيل انما ذهبوا الى ذلك لانهم قالوا
السبب المحوج الى المؤثر هو الحدوث دون الامكان فلزمهم استغناء
العالم حال بقائه عن الصانع فدفعوا ذلك بان شرط بقاء الجوهر هو
العرض ولما كان العرض متجددا مستمرا محتاجا الى ذلك المؤثر دائما
كان الجوهر المشروط في بقائه به حال بقائه ايضا محتاجا الى المؤثر
دائما كان الجوهر المشروط في بقائه به حال بقائه ايضا محتاجا الى ذلك
المؤثر بواسطة احتياج شرطه فلا يلزم الاستغناء واما الحكماء
والمعتزلة فقالوا ببقاء الاعراض سوى السيالة منها كالزمان
والصوت والحركة واختار المص مذهب الشيخ بالذكر فقال منعه
اى بقاء الاعراض الشيخ ابو الحسن الاشعري رحمه الله وتمسك
في ذلك بوجوه المذكور منها في الكتاب وجهان فاستدل عليه
اولا بان البقاء عرض قائم بذات الباقي فلا يقوم اى البقاء بالعرض
فلا تكون العرض باقيا اذ لو كان باقيا يلزم قيام البقاء به لكن قيام

العرض بالعرض بط للمجرد واستدل عليه ثانيا بانه لو بقي العرض في
الزمان الثاني لامتنع زواله فيما بعده من الزمان لكن التالي بط
ضرورة فاشار الى الملازمة بقوله لانه لا يزول اى لو زال العرض في
الزمان الثالث وما بعده فزواله اما لنفسه او لحدوث الغير اما مؤثر
موجب وجودي او عدمي او مؤثر مختار والكل بط فيستحيل
زواله اما الاول فلانه لو زال لنفسه بان يقتضي نفسه زواله وعدمه
وهو شان الممتنع مع انه في الزمان الاول موجود ممكن صار
الممكن ممتنعا وهو بط لاستحالة ان ينقلب الممكن ممتنعا
وايضا لو كان زواله وعدمه مقتضى ذاته يجب ان لا يوجد ابتداء
لان مقتضى ذات الشيء لا ينفك عنه واما الثاني وهو ان العرض
لا يزول لمؤثر وجودي فلانه يستلزم الدور وذلك لان المؤثر
الوجودي انما يكون لطريان ضد على محل العرض موجب لزوال
الضد الاول وذلك بط فان وجوده اي وجود الضد الطاري
على المحل مشروط بعدم الضد الآخر وزواله عن المحل لامتناع
اجتماع الضدين في محل واحد فلو علل زوال الضد الاول بوجود
الضد الطاري لزم الدور واما الثالث وهو ان العرض لا يزول لمؤثر
عدمي كزوال الشرط فلانه اي فان شرط وجود العرض الزائل هو الجوهر
فيعود الكلام اليه بان يقال زوال ذلك الشرط وعدمه اما لنفسه
او لمؤثر وجودي وهو بط لما مر او عدمي ايضا كزوال الشرط وذلك

الشرط الما العرض فيلزم منه الدور لان زوال العرض يتوقف على زوال
شرطه الذي هو الجوهر المتوقف زواله على زوال العرض او جوهر والكلام
فيه كالاول بان يقال زوال هذا الشرط اما لنفسه او لمؤثر وجودي
وهو باطل لما مر او عدمي هو زوال شرط اخر هو عرض او جوهر ويلزم
الدور على الاول والتسلسل على الثاني لاشتراط كل جوهر بجوهر آخر
الى ما لا نهاية له واكتفى بلزوم الدور لان اشتراط كل جوهر بآخر امر
ظاهر البطلان وفيه بحث لامكان ان يجعل قوله فيعود الكلام اليه ناظرا
لقوله لزوال الشرط وقوله ويلزم الدور ناظرا لقوله كطريان ضد
ثم المعنى ان العرض لم يزل لذاته ولا لمؤثر وجودي كطريان ضد لئلا يلزم الدور بما
كما عرفت ولا لزوال الشرط هو عدمي كزوال شرط فيعود الكلام اليه
فاما ان يدور او يتسلسل ويكون الكلام الثاني نشرا على غير مرتب ولما
الرابع هو ان العرض لا يزول بتاثير مؤثر فاعل بالاختيار فلان الزوال
عدم والعدم لا يكون اثر الفاعل اذ لا بد للفاعل من اثر وجودي ليكون
فاعلا فلو كان الفاعل موجدا لا معدما وقد فرض معدما هف
واجيب عن الاستدلال الاول بمنع المقدمتين اي لا نسلم ان البقاء
عرض وانما يكون عرضا لو كان موجودا اذ العرض من اقسام الموجود
كما مر بل هو امر اعتباري فيجوز قيامه بالعرض لان النزاع انما هو
في قيام العرض الموجود بالعرض وان سلم ان البقاء امر موجود
قائم بالعرض الباقي فلا نسلم امتناع قيام العرض بالعرض وما ذكر

في بيانه نقول عرفت ما فيه واجيب عن الاستدلال الثالث بان
عدمه اي عدم العرض الباقي يقتضيه ذاته ذات ذلك العرض بعد
وجوده في زمنه اي نختار ان عدم العرض وزواله تقتضيه ذاته
قوله يلزم انقلاب الممكن ممتنعا قلنا ممنوع وانما يكون ممتنعا ان
لو تقتضي ذاته العدم مطلقا وليس كذلك بل ذاته بعد وجوده
في زمان او اكثر تقتضي عدمه فلا يلزم ان يكون ممتنعا وانه لا يوجد
ابتداء والا لزم الذي ذكرتم وهو ان العرض لو كان موجودا في
الزمان الثاني لامتنع زواله في الزمان الثالث وما بعده مشترك
بيننا وبينكم لانكم قلتم ان العرض موجود في الزمان الاول ثم قلتم
انه ممتنع الوجود في الزمان الثاني ونقول لكم لو زال في الزمان الثاني
فاما ان يزول لنفسه او لمؤثر وجودي الى اخر الدليل فما هو
جوابكم فهو جوابنا ويجوز ان يقال هكذا نختار ان عدمه يقتضيه
ذاته بعد وجوده في زمنه قولهم يلزم الانقلاب قلنا الالزام في
الانقلاب مشترك لانكم قلتم ان العرض موجود في الزمان الاول
ثم قلتم انه ممتنع الوجود في الزمان الثاني وهذا الصق بالمتن
او يجاب عن الاستدلال الثاني بان يقال عدم العرض تقتضيه
مؤثر موجب وجودي قولكم هو طريان الضد على المحل وهو باطل
لاستلزامه الدور قلنا حصر المؤثر في طريان الضد ممنوع لم لا يجوز
ان تقتضي عدمه مؤثر مباين عن محله اي محل العرض غير طار عليه

فان قيل نسبة المباين اليه والى غيره على سواء قلنا نجوز ان يكون
للمباين خصوصية مع العرض الزائل وان لم يكن معلومة لنا او نجيب
بان يستند عدم العرض من نوعه مثلا الى انتفاء شرط قولهم شرط
العرض هو الجوهر قلنا ممنوع بل ذلك الشرط هو عرض اخر لا يستمر وجوده
فان الاعراض قسمان قسم يستمر وجوده كالالوان وقسم لا يستمر
وجوده كالحركات فيجوز ان يكون شرط وجود العرض الباقي عرضا
من الاعراض الغير المستمرة فاذا انقضى ذلك زال الباقي لزوال الشرط
او يقال في الجواب يستند عدم العرض مثلا الى فاعل مختار وكون
الفاعل موجدا للمعدوم قلنا ممنوع لم لا يجوز ان يكون الفاعل معدما
فان قلت العدم لا يصلح ان يكون اثرا للفاعل قلنا ان كان المراد
ان العدم المستمر لا يصلح لذلك فمسلم ولا يضرنا وان كان المراد ان العدم
المتجدد لا يصلح لذلك فهو محل النزاع ولا نم ان اثر الفاعل لا يكون
عدما متجددا او قد تمسك بهذا الدليل الثاني الذي استدل الشيخ
به على امتناع بقاء الاعراض النظام في امتناع بقاء الاجسام وقال
لو كانت الاجسام باقية في الزمان الثاني لامتنع زوالها فيما بعد اذ
لو زالت فاما لنفسه الخ قيل يمكن ان يكون هذا نقضا اجماليا
للدليل الثاني الزاما للشيخ فيقال لو صح هذا الدليل بجميع مقدماته
لزم عدم بقاء الاجسام كما استدل به النظام عليه لكن التالي باطل
عنده المبحث الخامس من المباحث الكلية المشتركة بين

بين الاعراض كلها في امتناع قيام العرض الواحد بالشخص بمحلين
بموضوعين اذ لو جاز قيام العرض الواحد بالشخص بمحلين
لجاز حصول الجسم الواحد في آن واحد في مكانين لكن التالي باطل
فالمقدم مثله وفيه نظر اذ لو صح قياس العرض على الجسم في الحلول
في المحل لصح ان يقال يمتنع اجتماع عرضين في موضوع واحد كما يمتنع
اجتماع جسمين في مكان واحد لكن اجتماع عرضين بل اعراض
متعددة في محل واحد جائز اتفاقا كاجتماع السواد والحلاوة والحركة
وغيرها في موضوع واحد قال بعض المحققين هذا الحكم
وهو انه يمتنع قيام العرض الواحد بالشخص بمحلين حكم ضروري
وقال معنى قولكم اذ لو جاز لجاز الخ انه لا فرق بين قولنا العرض
الواحد لا يقوم بمحلين وبين قولنا الجسم الواحد لا يحصل في آن
واحد في مكانين في ان العقل كما يحكم بالثاني بديهة بلا فكر
يحكم بالاول كذلك وليس معناه ان نسبة العرض الى المحل
كنسبة الجسم الى المكان فلو جاز قيام العرض الواحد بمحلين لجاز
حصول الجسم الواحد في مكانين حتى يرد عليه ان النسبتين
ليستا على سواء لامكان حلول اعراض متعددة في محل واحد وامتناع
اجتماع جسمين في مكان واحد واذا كان كذلك الحكم بديهيا
فالمذكور لبيانه في صورة الاستدلال يكون تنبيها لا يجدي
المناقشة فيه والتنبيه الثاني على هذا الحكم هو انا نجزم جزما

يقينيا غير محتاج الى فكر بان السواد المحسوس في هذا المحل غير السواد
المحسوس في ذلك المحل و لو جاز قيام عرض احد بمحلين لامتنع الجزم
بان السواد المخصوص المحسوس في هذا المحل المخصوص غير السواد
المخصوص المحسوس في ذاك المحل الاخر لجواز ان يكون القائم بمحلين
سوادا واحدا على ذلك التقدير لكن التالي باطل بديهة و التنبيه
الثالث انه لو جاز قيام العرض الواحد للزم اجتماع علتين مستقلتين
وهما المحلان لان تشخص العرض لا يحصل الا بتشخص المحل على معلول
وفي بعض النسخ على تشخص واحد هو العرض المخصوص لانه اذا تعدد
محل العرض وله مدخل في علية تشخصه فلا بد ان يتعدد علته
المستقلة بتعدده لكن اجتماع العلتين المستقلتين على معلول
واحد بالشخص ممتنع كما عرفت في بحث العلة و زعم جمع من الاوائل
اي قدماء الفلاسفة ان الاضافات المتشابهة الطرفين المتفقة
الحقيقة كالجوار و القرب و الاخوة وامثالها نعرض لامرين كالمتجاورين
و المتقاربين و الاخوين فيجوز عندهم قيام عرض واحد بمحلين
قالوا لا شك ان بين المضايفين ربطا و ذلك بان قام اضافة واحدة
بالمضايفين تربط احدهما بالاخر و الحق ان الجوار القائم باحد
المتجاورين غير القائم بالاخر بالشخص و كذا الاخوة القائمة باحد
الاخوين غير الاخوة القائمة بالاخر بالشخص وان كانت مشاركة
لها في النوع و الوحدة النوعية كافية للربط واما الاضافات المختلفة

فعلم ان الارتباط يحصل بحيث وذلك
والاحتياج الى ان يقوم بهما عرض واحد
متشخص له منه

كالابوة و البنوة فلا شك في اختلاف محلهما مع الارتباط بين
المضايفين كالاب و الابن و قال ابو هاشم التاليف عرض
ثبوتي يقوم بجوهرين متلاقيين لان من الاجسام ما يصعب
انفكاك اجزائه بعضها عن بعض و ذلك لقيام التاليف الذي
هو حالة ثابتة بين الجزئين بها يعسر انفكاك احدهما عن الاخر
قائمة بهما اي بكل من الجزئين لا بمجموعهما من حيث هو مجموع
و الا كان المحل واحدا فيجوز عنده قيام واحد شخصي بمحلين و الا
اي ان لم يقم تاليف واحد بهما لما امتنعا اي الجزآن عن الانفكاك
كالمتجاورين فانه يجوز انفكاك احدهما عن الاخر لعدم التاليف
بينهما و قال ابو هاشم ايضا لا يقوم التاليف الواحد باكثر من
جزئين و زعم انه اذا انضم الى الجزئين ثالث حصل تاليف اخر بينه
و بين احد الاولين و هكذا في الرابع و ما بعده و الا اي ان قام
التاليف باكثر من جزئين لعدم التاليف بعدم الجزء الثالث
لان انعدام المحل يوجب انعدام الحال فيه فلا يبقى الجزآن الباقيان
بعد عدم الثالث مولفين لكنه ليس كذلك بل الجزآن الباقيان
يكونان مولفين بعد انعدام الثالث كما كانا قبله و اجيب
عما قاله ابو هاشم بان احالة عسر الانفكاك فيما بين الجزئين
الى احتياج التاليف بينهما الى الجزئين ليس اولى من احالته
اي احالة عسر الانفكاك الى احتياج احدهما احد الجزئين الى الجزء

الآخر ويجوز ان يكون عسر الانفكاك بين الجزئين احتياج احدهما الى
الآخر لا بقيام تأليف واحد بهما او بين حالة عسر الانفكاك الى
الصانع الفاعل المختار احدهما بالآخر بارادته فانه بارادته يلصق
احدهما بالآخر بحيث يعسر الانفكاك بينهما قال بعض المحققين
اعلم ان العرض الواحد بالشخص يجوز قيامه بمحل منقسم بحيث
ينقسم ذلك العرض بانقسامه حتى يوجد كل جزء من الحال في جزء
من محله وهذا مما لا نزاع فيه ولا خلاف واما قيامه بمحل منقسم
على وجه لا ينقسم العرض بانقسام المحل ففيه خلاف واما قيام العرض
الواحد بالشخص بمحل مع قيامه بعينه بمحل آخر فهو الذي ذكر انه بديهي
البطلان وما نقل عن ابي هاشم في التأليف ان حمل على القسم الاول
فلا نزاع معه الا في انقسام التأليف وكونه وجوديا وان حمل على الثاني
فبعد تسليم جوازه يبقى المناقشة في وجودية التأليف والمشهور ان
مراده القسم الذي علم بطلانه بديهة ولما فرغ من المباحث الكلية
المشتركة بين جميع الاعراض شرع فيما يختص بكل مقولة مقولة فقال
الفصل الثاني في مباحث الكم وقد عرفت وجه الابتداء في تعداد
المقولات وهي خمسة المبحث الاول في اقسامه الكم وهو ما يقبل القسمة
لذاته اما ان ينقسم الى اجزاء لا تشترك في حد واحد هو نهاية لاحد
القسمين وبداية للآخر وهو اي الكم المنقسم بهذه الحيثية هو المنفصل
ويسمى العدد يعني الكم المنفصل منحصر في العدد ليس الا لان قوام

المنفصل انما هو بامور متفرقة وتلك الآحاد فالواحد اما ان يؤخذ
من حيث هو واحد من غير ان تلاحظ معه شيء آخر او يؤخذ من
حيث انه واحد هو انسان او فرس او غير ذلك فالآحاد المأخوذة
بالاعتبار الاول وحدات مجتمعة بينها انفصال ذاتي وبهذا الا
عتبار تقبل القسمة الذاتية وتكون كما بالذات فنعلم ان كل عدد
عبارة عن وحدات مجتمعة مبلغه تلك الوحدات كالعشرة
فانها عشرة وحدات ليس بينها حد مشترك لانه ان اشير من
العشرة الى السادس مثلا انتهى اليه وابتداء الاربعة من السابع
فلا يكون مشترك بينهما وان اخذ الآحاد بالاعتبار الثاني كانت
كما بالعرض لكونها معروضا للعدد متعدد واما اي ينقسم الكم الى
اجزاء تشترك تلك الاجزاء في حد واحد وهو الكم المتصل كالمقدار
المنقسم في جهة واحدة او جهتين او الجهات الثلث كالخط فانه اذا
قسم بجزئين كان بينهما نقطة هي بعينها نهاية لاحد الجزئين
وبداية الآخر او نهاية لهما او بداية لهما على اختلاف العبارات بحسب
الاعتبارات واذا قسم السطح الى قسمين كان الحد المشترك بينهما
الخط وان قسم الجسم كان الحد المشترك هو السطح والحد ذو وضع اي
قابل للاشارة الحسية بين مقدارين يكون نهاية احدهما وبداية
الآخر ومن خواصه انه لو انضم الى احد الجزئين لم يزد به وان
نقص لم ينتقص فهو مخالف بالنوع لما هو حد له ولولا ذلك يكون

التقسيم الى القسمين تقسيما الى ثلثة والى ثلثة تقسيما الى خمسة وهكذا
فالنقطة ليست جزأ من الخط وكذا الخط بالنسبة الى السطح
والسطح بالنسبة الى الجسم بل هي عرض حال في الخط المتناهي كاخره
فان لم يكن اى الكم المتصل قار الذات اى لا يكون اجزاؤه تجتمع في
الوجود فهو اى الكم المتصل الغير القار الذات هو الزمان لان بين
اجزائه حدا مشتركا هو الحال وهو نهاية للماضي وبداية للمستقبل
ولا يجتمع اجزاؤه في الوجود لانصرامه وتجدده وان كان الكم المتصل
قار الذات يجتمع الاجزاء فهو المقدار فان انقسم ذلك المقدار في جهة
واحدة فقط فهو الخط وبه بالخط ينتهي السطح ان كان متناهيا في
الوضع اى بالنسبة الى طرفه اشارة حسية كما هو اى الخط ينتهي ان كان
متناهيا في الوضع بالنقطة وان انقسم المقدار في جهتين فهو السطح
والبسيط يطلق عليه ايضا وبه اى بالسطح ينتهي الجسم في الاكثر وقد
ينتهي الجسم بالخط كالجسم المستدير وبالنقطة كالجسم المخروط وان انقسم
المقدار في الجهات الثلث كلها فهو الجسم التعليمي سمي به لانه يبحث عنه في
العلوم التعليمية اى الرياضية والثخن يقال على الجسم التعليمي والثخن
حشو ما بين السطوح اى الذي يحصره سطح واحد او اكثر وقيل
السطوح اعم من ان يكون فيه بالفعل تحقيقا او تقديرا فالكرة لها
سطوح تقديرية فان اعتبر به اى الثخن نزولا كما في الماء فعمق وان
اعتبر به الثخن صعودا كما في البيت فسمك فالعمق هو الثخن بقيد

النزول كما ان السمك ثخن بقيد الصعود وقد يطلق الثخن على
حشو ما بين السطوح بلا اعتبار قيد وعلى هذا يقال ان الجسم في نفسه
عميق وقد يطلق العمق ايضا على البعد المقاطع للطول والعرض
على زوايا قائمة وهو اى الطول هو البعد المفروض اولا اعم من ان
يكون اطول او لا ويقال للامتداد الاخذ من مركز العالم الى المحيط
وقيل الطول هو اطول الامتدادين المتقاطعين في السطح على
زوايا قائمة والاخذ اى الامتداد الاخذ من راس الانسان الى قدمه
هو طوله والامتداد الاخذ من ظهر ذوات الاربع الى اسفله وجانبه
هو طول ذوات الاربع وقيل الامتداد الاخذ من راس ذوات الاربع
الى ذنبه هو طولها والعرض مجرور عطف على قوله الطول ولما اراد
ذكر تفسير الطول بتفاصيلها فصل بين المعطوف والمعطوف عليه
وهو اى العرض هو الامتداد والبعد المفروض ثانيا او العرض هو
الامتداد الاقصر كما ان الطول هو الامتداد الاطول فلا يتصور في
المربع ويقال للسطح اى لما له امتدادان وبهذا الاعتبار كل سطح عريض
في نفسه والاخذ اى الامتداد الاخذ من يمين الانسان الى يساره
هو عرض الانسان والاخذ من صدره الى ظهره عمقه والامتداد
الاخذ من راس الحيوان الى ذنبه عرض الحيوان وقيل من يمين
الحيوان الى يساره كما في الانسان فقيل الامتداد الاخذ من ظهر
ذوات الاربع الى الارض عمقها والطول والعرض والعمق على ما ذكر

في المتن كميات ماخوذة مع اضافات عارضة لها كما يظهر من التامل
في تفسيرها المبحث الثالث في الفرق بين الكم بالذات والكم بالعرض
الكم بالذات ما يكون كما في نفسه لا باعتبار امر يلحقه والكم بالعرض
الكم بالذات ما يكون كما بواسطة امر اخر له لا باعتبار ذاته وذلك
اربعة اقسام الاول ما يكون حالا في كم بالذات كالزمان فانه وان
كان كما متصلا بالذات كما عرفته فانه اي الزمان كم متصل بالعرض
ايضا ولا باس بعروض شيء من مقولة لاخر من تلك المقولة كما تعرض
الاقربية التي هي من مقولة الاضافة للقرب الذي هو من الاضافة
ايضا وانما قلنا ان الزمان كم متصل بالعرض لقيامه بالحركة لان
الزمان مقدار الحركة ومقدار كل شيء قائم به فالزمان قائم بالحركة
المنطبقة على المسافة لان كل جزء من الحركة شاغل لجزء من المسافة
بحيث يزيد الحركة بزيادة المسافة وتنقص بنقصانها وهو معنى
الانطباق والانطباق يجري مجرى الحلول فالحركة حالة في المسافة
التي هي كم بالذات لانها من المقادير فالزمان لقيامه بالحركة المنطبقة
على المسافة حال ايضا في المسافة ولذا يقال زمان فرسخ او فرسخين
فهو كم متصل بالعرض لحلوله في الكم بالذات الذي هو المسافة واعتبر
انطباق الحركة على المسافة ليلزم حلول الزمان فيها ولم يكتف بقيامه
بالحركة لان الحركة تقال بمعنيين احدهما بمعنى التوسط وهو كون
المتحرك فيما بين مبداء الحركة ومنتهاها بحيث يكون حاله في كل آن غير

حاله في الآن السابق واللاحق باعتبار محاذاته للامور الخارجة
عنه وهذا امر موجود من مقولة الكيف لانه صفة ثابتة للمتحرك
والثاني بمعنى القطع وهو الامر الممتد الحاصل فيما بين مبداء الحركة
ومنتهاها وبهذا المعنى كم لانه يقبل القسمة لكنه لا خفاء في كونها
معدومة اذ الموجود انما هو جزء منه فاعتبر الانطباق على المسافة
ليلزم حلول الزمان في كم موجود وهو المسافة والزمان كما انه كم
متصل بالعرض كم منفصل بالعرض ايضا لا لكونه حالا في كم منفصل
بل لكونه محلا معروضا له وذلك اذا قسم الزمان بالساعات فيقال
زمان كذا عشر ساعات او اقل او اكثر فيعرض له العدد فذكره
هنا لاستيفاء احوال الزمان لا لكونه مثالا لما هو بصدده والثاني
ما يكون محلا للكم كما اشار اليه بقوله او محلا له اي الكم بالعرض شيء
يكون محلا للكم بالذات سواء كان متصلا او منفصلا كالجسم الطبيعي
والمعدود فان الجسم الطبيعي لكونه محلا للجسم التعليمي الذي هو
كم متصل بالذات كم متصل بالعرض وكذلك المعدود من كل شيء
كم منفصل بالعرض لكونه محلا معروضا للعدد الذي هو كم منفصل
بالذات واشار الى ثالث الاقسام بقوله او حالا في محله اي الكم بالعرض
ما يكون حالا في محل الكم بالذات كما يقال هذا الابلق بياضه اكثر
من سواده او اقل او مساو فالبياض يوصف بالمساواة والا
كثرية والاقلية التي هي من خواص الكم بالذات باعتبار حلوله

في الجسم الطبيعي الذي هو محل الجسم التعليمي الذي هو كم بالذات
ورابع الاقسام ما اشار اليه بقوله او متعلقا به اي الكم بالعرض قد
يعرض له الكمية لكونه متعلقا بالكم بالذات لا انه حال فيه او محل له
وذلك كالقوة المتناهية او الغير المتناهية فالقوة المؤثرة في
الشيء توصف بالتناهي واللاتناهي الذي هو من خواص الكم لا لان
القوة متناهية او غير متناهية في نفسها بل بحسب تناهي آثارها
آثار تلك القوة ولا تناهيها عددا او زمانا فالقوة تتصف بالزيادة
والنقصان والمساواة التي هي من خواص الكم باعتبار عدد
ما يظهر منها او باعتبار زمان بقاء فعلها فاتصاف القوة بخواص
الكم انما هو باعتبار آثارها بها اي اتصاف آثارها بها انما هو باعتبار اتصاف
زمانها وعددها المبحث الثالث من الفصل الثاني في عدمية هذه
الكميات كلها المنفصلة والمتصلة قارة وغيرها وفي بعض النسخ
في عرضية هذه الكميات قيل الاول اولى لان الخلاف بين الحكماء
والمتكلمين في عدميتها ووجوديتها وبقول المص لا وجود لها
في الخارج ولكن قول المص واما المقادير فهي الجسمية او اجزاؤها
ونفي اخر اصحاب الحكماء فلا يكون جوهرا بعد الثاني قال المتكلمون
العدد الذي هو كم منفصل لا وجود له في الخارج لانه مركب عن الوحدات
التي هي اعتبارات عقلية لا وجود له في الخارج كما سبق في بحث الوحدة
والكثرة ان الوحدة امر اعتباري غير موجود فاذا كانت الاجزاء مما

لا وجود له في الخارج وكذلك الكل المركب منها لا وجود له في الخارج و
اما الكميات المتصلة التي هي المقادير فهي ايضا غير موجودة في الخارج
لانها هي الجسمية او اجزاؤها بناء على ان الاجسام مركبة من اجزاء
لا تتجزى كما سياتي ولا اتصال بينها بل هي منفصلة بالحقيقة الا
انه لا يحس بانفصالها لصغر المفاصل فاذا انتظمت الاجزاء التي
هي جواهر فردة وتماست في سمت واحد حصل منها امر جوهري
منقسم في جهة واحدة وقد يسميه بعضهم خطا جوهريا وان
تماست في سمتين حصل امر منقسم في جهتين قد يسمى سطحا
جوهريا وان تماست في الجهات الثلث وانطبقت السطوح بعضها
على بعض حصل امر منقسم في الجهات الثلث ويسمى جسما بالاتفاق
فالجوهر الفرد على هذا جزء الخط فالخط جزء السطح والسطح جزء الجسم
فليس في الوجود الا الجسم واجزاؤه وكلها جواهر وليست هي اي
المقادير امرا زائدا عليها اي على الجسمية عارضا لها حالا فيها كما زعمت الفلاسفة
والا اي وان كانت المقادير امورا زائدة على الجسمية حالة في الجسم انقسمت
تلك المقادير بانقسام محل الجسم الذي هو محلها لوجوب انقسام
الحال بانقسام المحل فينقسم الخط عرضا كما ينقسم الجسم عرضا وينقسم
السطح عمقا كانقسام الجسم عمقا هنا اي انقسام الخط عرضا وانقسام
السطح عمقا خلف باطل لان الخط عندهم طول بلا عرض والسطح عرض
بلا عمق قيل والقائل يريد قول الفلاسفة بقوله لانم

انه لو كان المقادير حالة في الجسم يلزم انقسامها بانقسام محلها وانما يلزم
ذلك لو كان الحلول سريانيا وهو مم اذ ليست هي اي المقادير من الاعراض
السارية في الجسم بل هي حالة فيه باعتبار تناهي جسميته فلا يلزم من
انقسام الجسم في الجهات انقسامها انقسام المقادير فيها فلا يلزم انقسام
الخط عرضا ولا السطح عمقا واجيب عما قيل ثانيا بانا لم باثبات ان الحلول
سرياني بان السطح مثلا على تقدير حلوله في الجسم ان لم يكن حالا في شيء
من الاجزاء المفروضة للجسم قيد الاجزاء بالمفروضة لاعتراف الخصم بها
فلا يكون السطح على تقدير ان لا يكون حالا في شيء من اجزاء الجسم حالا فيه
في الجسم وهو ظ وقد فرض حالا فيه هف وان كان السطح حالا في شيء
من اجزاء الجسم فاما ان يوجد السطح بتمامه في كل واحد واحد من اجزاء
الجسم فيقوم السطح الواحد الذي هو عرض واحد بالكثير الذي هو اجزاء
الجسم وقد سبق ان العرض الواحد لا يقوم بمحلين او لا يوجد السطح
بتمامه في كل واحد من اجزاء الجسم بل يوجد بعضه في بعض اجزائه
وبعض اخر في بعض اخر من اجزائه وهو الحلول السرياني فيلزم
القسمة اي قسمة السطح عمقا لانه قام بعضه ببعض اجزاء الجسم العمقي
فبطل بقي قسم اخر لم يذكره الم لظهور بطلانه وهو ان السطح بتمامه
حاصل في جزء من اجزاء الجسم دون غيره من الاجزاء وهو بط والا كان
محل السطح ذلك الجزء لا الجسم والمقدر ان محله الجسم هف وفي بعض
نسخ المتن هكذا وان كان فاما ان يوجد بتمامه في واحد فقط فيكون

هو ذا مقدار لا غير او في كل واحد الخ وعلى هذا يكون الاقسام مستوفاة
وقد يقال عليه لم لا يجوز ان يحل السطح بتمامه في كل واحد بحيث
يصير الكل امرا واحدا فلا يلزم قيام الواحد بالكثير وقيل لم لا يجوز
ان يحل السطح في الاجزاء المنضمة بعضها الى بعض في جهتي الطول
والعرض دون جهة العمق تامل احتج الحكماء على ان الكميات المتصلة
التي هي المقادير امور خارجة عن الجسم عارضة له بوجهين الاول
انهم احتجوا على ذلك بان الجسم الواحد قد يتوارد عليه المقادير المختلفة
كالشمعة الواحدة مثلا فانه يزول عنها مقدار ويرد عليها اخر
كما اذا جعلت مدورا ثم مثلثا ثم مربعا مع بقاء الجسمية المعينة
في الشمعة بحالها والثاني ان المتغير المتبدل غير الباقي وغير جزئه
فالمقادير المتغيرة غير الجسمية الباقية وجزئها بل امور عارضة
لها والثالث انهم احتجوا عليه بان الخطوط التي هي نهايات السطوح
والسطوح التي هي نهايات الاجسام التعليمية صفات الجسم التعليمي
لان نهاية الشيء صفة قائمة به فالخطوط القائمة بالسطوح والسطوح
القائمة بالاجسام التعليمية صفات للجسم التعليمي المتخلخل تارة و
تخلخلا حقيقيا وهو ان يزيد مقداره الحسي من غير انضمام شيء
اليه كالماء اذا اسخن والمتكاثف تارة اخرى كذلك وهو ان
ينقص مقداره الحسي من غير نقص شيء منه كالماء اذا تبرد
مع ان الجسم الطبيعي الذي هو محل التعليمي باق في الحالتين بحاله

من غير زيادة ونقصان فلا يكون المذكور من الجسم التعليمي وصفاته
جوهرا فلا يكون نفس الجسم الطبيعي الذي هو جوهر والاجزؤه فيكون
عارضا له واجيب عن احتجاجهم الاول بان المتغير هو الشكل
واوضاع اجزاء الجسم الطبيعي وذلك لان الجسم لما كان مركبا من اجزاء
لا تتجزى فاذا زيدت الاجزاء في الطول تغير شكله وكذا اذا نقصت
منه وزيدت في العرض فلا نم ان المتغير هو المقادير بل هي اما نفس
الجسمية الباقية او جزؤها واما المتغير هو الشكل واوضاع اجزاء
الجسم والشكل ان الشكل غير الجسم واجيب عن احتجاجهم الثاني بمنع
المقدمات بان يقال لا نم ان الخطوط والسطوح صفات الجسم التعليمي
وانما يكون صفة لشيء لو كانت موجودة وهو اول المسئلة
ولا نم التخلخل والتكاثف فانه مبني على وجود الهيولى ويجيء بطلانه
في بحث الجواهر البحث الرابع في الزمان من الناس من انكر وجوده
وقال الزمان امر اعتباري هو مقارنة متجدد موهوم لمتجدد معلوم
ازالة لابهامه كما يقال ائتيك عند طلوع الشمس فان طلوع الشمس
معلوم والاتيان مبهم غير معلوم فاذا قرن به زال ابهامه فالزمان
امر اعتباري غير موجود لانه اي الزمان لو كان موجودا فاما ان يكون
قار الذات فيجتمع اجزاؤه في الوجود فح اجتمع جزؤه الحاضر وجزؤه
الماضي معا في الوجود فيكون الحادث اليوم حادثا يوم الطوفان لا
جتماع اليومين في الوجود وذلك بط حشا ولما ان يكون غير قار الذات كنه

٦٥

ثبات
وح لو لم يكن الزمان على تقدير وجوده قار الذات لزم تقدم بعض
اجزائه كالامس مثلا على بعض آخر من اجزائه كاليوم بحيث لا يجتمع
المتقدم مع المتاخر لان ذلك شان غير القار فيتقدم بعض اجزاء الزمان
على بعض تقدما لا يتحقق الا مع الزمان وذلك لان التقدم انواع خمسة
تقدم بالعلية والطبع والشرف والرتبة والزمان واجزاء الزمان
لما كانت متساوية فلا يكون بعضها محتاجا اليه لبعض فلا يكون تقدمه
بالعلية والطبع ولا بالشرف اذ ليس بعض اجزائه اشرف من آخر ولا
بالرتبة اذ التقدم الرتبي قد يتغير فيصير المتقدم متاخرا اذا ابتدى
من مبداء آخر فيكون تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض بالزمان فيكون
للزمان زمان فننقل الكلام اليه ويتسلسل اي يلزم تسلسل الازمنة الغير المتناهية
المترتبة وهو بط واجيب عن ذلك بان تقدم بعض اجزاء الزمان
كتقدم الماضي على بعض آخر كالمستقبل بذاته لا بزمان آخر وذلك
لان التقدم الذي لا يجتمع فيه المتقدم والمتاخر ان كان عارضا للمتغير
والامور الواقعة في الزمان يكون ذلك التقدم بواسطة وقوعه في
زمان متقدم على زمان امر آخر فاما ان يكون عارضا لاجزاء الزمان
فبذاته لا بزمان آخر ليلزم التسلسل وذلك لان الزمان لما كان امرا متجددا
منصرما يقتضي تقدم بعض اجزائه على بعض لذاته لا لامر يلحقه وقد
يجاب عنه بان تقدم بعض اجزائه على بعض تقدم رتبي فانه اذا
ابتدى من الماضي يكون الامس متقدما على اليوم بالرتبة واذا

ابتدى من المستقبل لعكس الامر والمثبتون للزمان وهم الحكماء تمسكوا
في اثباته بوجهين الوجه الاول انا نجد بين ابتداء كل حركة وانتهائها
امرا ممتدا يقع فيه تلك الحركة وينسبها قابلا للمساواة والمفاوتة التي
هي من خواص الكم لا يكون نفس الحركة واسرعتها والمسافة وهو الذي
نعني بالزمان وانما قلنا ان بين ابتداء كل حركة وانتهائها امرا كذلك لانا
اذا فرضنا حركة في مسافة معينة كفرسخ بقدر معين من السرعة وفرضنا مثلا
حركة اخرى مثلها مثل الحركة الاولى في السرعة فان ابتدانا اي الحركتان
معا وتركتا معا ايضا قطعتا اي الحركتان المسافة المعينة معا فبين
اخذ كل واحدة من الحركتين وتركها امر ممتد يسع قطع تلك المسافة
مساو للامر الممتد الذي للاخرى وان تاخرت الحركة الثانية عن الاولى
في الابتداء ووافقتها اي الثانية والاولى في الوقوف والترك قطعت
الحركة الثانية من المسافة اقل مما قطعته الاولى ضرورة وكذا تقطع
الثانية اقل مما يقطعه الاولى من المسافة ان وافقتها اي وافقت
الثانية الاولى اخذا في الحركة وتركا لها وكانت الحركة الثانية ابطأ من
الاولى واذا تصورت هذه التصويرات تبين اخذ الحركة الاولى السريعة
في قطع المسافة وتركها امكان قطع مسافة اي امر ممتد يمكن فيه قطع
مسافة معينة بسرعة معينة وكذا بين الاخذ والترك امكان
قطع مسافة اقل منها اي من تلك المسافة المعينة ببطء معين بدل
تلك السرعة وبين اخذ الحركة الثانية المتاخرة في الابتداء وتركها امكان

اقل من ذلك الامكان الاول بتلك السرعة المعينة التي للحركة الثانية
المتاخرة وذلك لان الثانية المتاخرة لما كانت مشاركة في المسافة
للبطيئة المشاركة للسريعة الاولى في ذلك الامكان المذكور المخالفة
للثانية المتاخرة في السرعة والامكان فزيادة امكان البطيئة على
السريعة المتاخرة مع اشتراكهما في المسافة بسرعة المتاخرة فيكون
نقصان امكان السريعة المتاخرة عن الامكان الاول المشترك
بين البطيئة والسريعة الاولى بسرعتها نظرا الى البطيئة وبتاخرها
نظرا الى السريعة الاولى وهو اي الامكان الاقل جزء من الامكان
الاول لاشتمال الاول عليه وعلى زيادة فيكون الامكان المذكور قابلا
للزيادة والنقصان وما يكون كذلك موجود اذ لا شيء من العدم
كذلك اي بقابل للزيادة والنقصان اذ لا تمايز في العدم اذا عرفت
هذا فاعلم ان فرض الحركتين الاوليين ليعلم انهما تشتركان في المسافة
والسرعة والامكان جميعا وفرض الثانية المتاخرة ليعلم اشتراكها
مع الاولى في السرعة واختلافها لها في الامكان والمسافة وفرض البطيئة
ليعلم اشتراكها للسريعة الاولى في الامكان واختلافها لها في السرعة
والمسافة ويعلم ايضا ان البطيئة موافقة للسريعة المتاخرة
في المسافة مخالفة لها في الامكان والسرعة فيعلم ان ذلك الامكان ليس
نفس المسافة لاختلافه في البطيئة والسريعة المتاخرة مع
اشتراكهما في المسافة ولا السرعة لاشتراك السريعة المتاخرة مع السريعة

الاولى فيهما اختلافهما في هذا الامكان الوجه الثاني للمثبتين للزمان
ان قالوا كون الاب قبل الابن ضروري معلوم بالبديهة ان وجوده
حاصل مع عدم الابن السابق على وجوده فتلك القبلية اما نفس وجود ذلك
او عدم الابن وذلك باطل لانها ليست وجود الاب ولا عدم الابن
لتعقلهما اي وجود الاب وعدم الابن مع الغفلة عنها عن القبلية
فلا يكونان عينها والقبلية ايضا لا تكون امرا عدميا صرفا لانها القبلية
نقيض اللاقبلية العدمية واحد النقيضين يجب ان يكون ثبوتيا فهي
فالقبلية اذن امر زائد على وجود الاب ثبوتي وليست مما يقوم
بنفسه لانها من الامور الاضافية التي لو وجدت لكانت من الاعراض
فلها محل يقوم به وهو الزمان واجيب عن الوجه الاول بان هذه
الامكانات التي يتمسك في الوجه الاول انها زمان امور اعتبارية يعتبرها
العقل عند ملاحظة حركة الجسم من مبدا الى منتهى فتلك امور
عقلية لا وجود لها في الخارج قولهم انها تتصف بالزيادة والنقصان
قلنا هذا لا يدل على وجودها لجواز اتصاف الامور العدمية بذلك
لانه يصح ان يقال من الغد الى الابد ازيد مما بعد الغد اليه وكذا الجواب
عن الوجه الثاني ان يقال القبلية امر اعتباري عقلي لا وجود لها في
الخارج قولهم لانها نقيض اللاقبلية قلنا مسلم ولكن لا نسلم اعتبار
امتناع كون النقيضين عدميين انما الممتنع كذبهما على شيء فلا يلزم
وجود معروضها ومحلها فلا يثبت وجود الزمان ثم المثبتون

للزمان اختلفوا في مهيته انها جوهر او عرض مجرد او جسم حركة او
مقدارها فقيل انه الزمان جوهر لا عرض مجرد لا جسم لا يقبل العدم
لذاته والا اي ان قبل الزمان العدم لكان عدمه بعد وجوده
لما ثبت انه موجود فلو عدم لكان عدمه بعد وجوده بعدية
لا تتحقق الا مع الزمان لانها بعدية لا يجتمع فيها البعد والقبل فتكون
زمانية اذ غير الزمانية يجوز فيها اجتماعهما فيلزم وجود الزمان
الزماني حال عدمه وهو محال لاجتماع وجوده وعدمه معا اذن فقد ثبت
انه يلزم من فرض عدمه وجوده فكان عدمه محالا فيكون وجوده
واجبا واذا كان الزمان واجب الوجود كان جوهرا مجردا عن
شوائب المادة قائما بذاته وهو المطلوب ثم انه ان حصلت فيه الحركة
ووجدت لاجزائها اليه نسبة يقال له الزمان والا يسمى دهرا ورد
هذا الدليل بان المحال المذكور هو اجتماع الوجود والعدم لو عدم
الزمان انما لزم من فرض عدمه اي عدم الزمان مقيدا بان يكون
ذلك العدم بعد وجوده لا من فرض عدمه مطلقا فيلزم ان يكون
عدمه الخاص محالا لا عدمه مطلقا واصلا اذ لا يصدق انه لو عدم
الزمان راسا لكان عدمه بعد وجوده فلا يلزم ان يكون واجبا اذ
الواجب ما لزم من فرض عدمه مطلقا الح وقيل الزمان جسم
هو الفلك الاعظم لانه اي الزمان محيط بجميع الاجسام والفلك
الاعظم ايضا محيط بجميع الاجسام فخلله اي خلل هذا الدليل ظ

لانه من موجبتين في الشكل الثاني على ان احاطة الفلك غير احاطة
الزمان اذ معنى احاطة الفلك كونه حاويا لجميع الاجسام واحاطة الزمان
مقارنته لها فلا ينتج الا سلب وقيل الزمان عرض هو حركة اي حركة
الفلك الاعظم لانه اي الزمان غير قار الذات لا يجتمع اجزاؤه في الوجود
وحركة الفلك الاعظم كذلك قار الذات وفيه ما تقدم من ان الموجبتين
في الشكل الثاني لا ينتج مع زيادة وهي انه منع هذا الدليل بالمعارضة
بان الحركة متصفة بالسرعة والبطوء فيقال هي اما سريعة او بطيئة
والزمان ليس كذلك اي لا يتصف بهما فلا يكون الزمان نفس الحركة
وقيل الزمان مقدارها اي مقدار حركة الفلك الاعظم وهو قول
ارسطو ومتابعيه وشيعته واحتج اهل ذلك بان الدليل الاول
الدال على وجود الزمان يدل على انه الزمان يقبل المساواة والمفاوتة
كما مر هناك وكل ما كان كذلك اي يقبل المساواة والمفاوتة فهو كم
لان قبول المساواة والمفاوتة من خواص الكم فالزمان كم واما ان يكون الزمان
كما منفصلا والا اي ان كان الزمان كما منفصلا لانقسم الزمان الى
ما لا ينقسم وهو الوحدة وذلك لان الكم المنفصل مركب من الوحدات
الغير المنقسمة فينتهي في القسمة اليها ولو انقسم الزمان الى ما لا
ينقسم لزم الجزء الذي لا يتجزى لان الزمان منطبق على الحركة المنطبقة
على المسافة بحيث ينطبق كل جزء منه على جزء من الحركة منطبق
على جزء من المسافة فلو انتهى قسمة الزمان الى ما لا ينقسم لكان ذلك

حالا منطبقا على جزء من المسافة غير منقسم وهو الجزء الذي
لا يتجزى لانه لو انقسم جزء المسافة على ذلك التقدير فزمان قطع
نصف ذلك الجزء اقل من زمان قطع كله فانقسم ذلك الزمان
المنطبق عليه على تقدير انقسامه هف فهما اي فالزمان كم متصل
غير قار الذات لان اجزاءه لا تجتمع في الوجود والا يلزم اجتماع
الحوادث المتعاقبة في زمان واحد فهو امر متجدد متصرم وما يكون
كذلك له مادة لما مر من ان كل حادث له مادة وايضا لما كان الزمان
كما متصلا وهو عرض فلا محالة له مادة ومحل يقوم به وتلك
المادة لا يكون المسافة لان المختلفين في الزمان قد يتفقان في
المسافة وبالعكس ولا يكون مادته المتحرك ايضا لان المختلفين
في الزمان قد يتساويان في المتحرك وبالعكس ولا يكون مادته هيئة
من هيئاته اي هيئات المتحرك القارة المجتمعة الاجزاء والا لكان
الزمان قارا مثلها لان مقدار القار قار والا يلزم تحقق الشيء
بدون مقداره القائم به فتكون مادة الزمان هيئة للمتحرك غير
قارة وهي الحركة فالزمان مقدار الحركة وتلك الحركة التي يكون الزمان
مقدارها تكون حركة مستديرة فلكية لان الحركة المستقيمة تنقطع
لتناهي الابعاد ووجوب السكون بين كل حركتين مستقيمتين
كما بين في محله والزمان لا ينقطع والا لكان عدمه بعد وجوده
وهو مح لما مر فتكون الحركة التي هي مادة الزمان والزمان مقدارها

لابد فان يكون مستديرة وتكون هذه الحركة اسرع الحركات فتكون
حركة الفلك الاعظم وانما قلنا ان الزمان يجب ان يكون مقدار
الاسرع الحركات لان الزمان يتقدر به سائر الحركات المخالفة
في السرعة والبطؤ فيقال هذه الحركة في ساعة وتلك في ساعتين
فيجب ان يكون مقدار الاسرع الا ان اسرع الحركات يكون مقدار
وزمانه اقل كما لا يخفى فاذا كان مقدار الاسرع وزمانه اقل يمكن
ان يقدر به سائر الحركات كلها لان الكبير يمكن ان يقدر بالصغير
لوجود مقدار الصغير فيه دون العكس لعدم مقدار الكبير في الصغير
وذلك لان معنى تقدير شيء باخر عده به والعاد يجب ان يكون
اصغر فهو اي اسرع الحركات الذي يكون الزمان مقداره هي
الحركة اليومية التي للفلك الاعظم فانها تتم دورة في قريب من يوم
بليلة فالزمان مقدار حركة الفلك الاعظم وهو المط واعلم
ان مدار هذه الحجة الدالة على ان الزمان مقدار حركة الفلك
الاعظم على امور كل منها في صدد المنع الاول بناؤها على ان قبول
المساواة والمفاوتة يقتضي الكمية وهو مم وذلك انما يثبت كمية
الزمان لو ثبت قبولها اي قبول الزمان المساواة لذاته وهو مم
لجواز ان يكون ذلك بواسطة والثاني بناؤها على ان الجوهر الفرد
ممتنع الوجود وسيجي الكلام فيه فعلى تقدير وجوده يجوز ان يكون
الزمان كما منفصلا والثالث انها مبنية على ان كون الزمان كما متصلا

غير قار الذات يستلزم ان يكون له محل اما الموضوعية او لحدوثه المحتاج
الى المادة وذلك مم لان الكم غير موجود عند المتكلمين ولم يثبت عندهم
ان كل حادث له مادة والرابع انها مبنية على ان الزمان لا يجوز عدمه
والا جاز ان يكون مقدار الحركة مستقيمة منقطعة وما قيل في
عدم جواز عدمه عرفت ما فيه والخامس انها مبنية على ان بين كل
حركتين مستقيمتين سكونا وهو مم وما قيل في بيانه سيجي
الكلام عليه فح جاز ان يكون الزمان مقدار الحركة مستقيمة دائمة
مستمرة على طريقة الرجوع والانعطاف المبحث الخامس من مباحث
الكم في المكان والماكان المكان عند الاكثر هو السطح ذكره في مباحث
الكم وقد اختلف في ان المكان امر موجود او معدوم موهوم
قال بعض بالثاني وقال الاخر المكان امر موجود لان بديهة العقل
تشهد بوجوده لانها شاهدة بان المتحرك ينتقل من مكان الى مكان
اخر والانتقال من العدم الى العدم مح م بديهة فلا يكون المكان
عدما وايضا يشار اليه بهنا وهناك والاشارة الحسية الى العدم
مح فالمكان امر موجود خارج عن المتمكن لا يكون جزءا منه خلافا لبعض
حيث قال المكان هيولى الجسم او صورته وانما قلنا ان المكان
خارج عن المتمكن لا جزء له لان الجزء اي جزء المتمكن ينتقل
بانتقاله من مكان الى اخر والا يلزم الانفكاك بخلاف المكان فانه
لا ينتقل بانتقال المتمكن فلا يكون جزءا منه ولا حالا فيه ايضا

وترك لانه مما لم يذهب اليه احد ثم اعلم ان الجسم المتمكن منطبق على
مكانه الحقيقي لا يزيد عليه ما الى له لا ينقص عنه والمكان محيط به مملو
منه وذلك لا يتصور الا بالملاقاة بين المتمكن والمكان فتلك الملاقاة
اما بالتمام بحيث اذا فرض جزء من المتمكن انفرض بازائه جزء
من المكان وبالعكس فينطابقان بالكلية وتسمى تلك الملاقاة
بالمداخلة فيكون على هذا المكان هو البعد التام الذى ينفذ فيه الجسم
واما لا بالتمام بل يكون الملاقاة بينهما بالاطراف اى يكون اطراف
المتمكن ملاقيا للمكان دون اعماقه ويسمى الملاقاة بالاطراف مماسة
فيكون المكان على هذا سطحا وذلك ان المتمكن لما كان مالئا لمكانه
حاصلا فيه بتمامه بحيث يحيط المكان به فلا يجوز ان يكون امرا
غير منقسم لاستحالة ان يكون المنقسم فى جميع الجهات حاصلا بتمامه
فيما لا ينقسم اصلا او فيما يكون منقسما فى جهة واحدة حتى يكون المكان
خطا لاستحالة احاطته بما ينقسم فى جميع الجهات فهو اما منقسم
فى جميع الجهات كالمتمكن فيكون بعدا تاما او فى جهتين فيكون سطحا
اى بعدا غير تام واشار الى هذا بقوله وسواء المكان هو السطح الباطن
الحاوى اى الجسم الحاوى المحيط بالمتمكن المماس فى كل السطح الظاهر
المحوى اى السطح الظاهر من الجسم المحوى الذى هو المتمكن وذلك عند
ارسطو والمكان هو البعد التام اى فى الطول والعرض والعمق المجرد
عن المادة الموجود القايم بنفسه الذى ينفذ فيه الجسم المتمكن عند

شيخه افلاطون ويسمى ذلك البعد اسقطوسا فطرا وشغله بعد
المتمكن وتنفذ فيه وقيل سمى بذلك لانه ينطر عليه البديهة فانها
شاهدة بان الماء مثلا انما حصل فيما بين اطراف الاناء من الفضاء
الا ترى ان الناس كلهم حاكمون بذلك لا يحتاجون فيه الى نظر وتامل
ثم القائلون بان المكان هو البعد فرقتان فرقة يجوزون خلوه عن
المتمكن واخرى لا يجوزون ذلك المفروض اى المكان هو البعد المفروض
المسمى بالخلاء وهو كون الجسمين بحيث لا يتماسان ولا يكون بينهما
ما يماسهما وذلك عند المتكلمين القائلين بان المكان هو الفراغ الموهوم
الذى يملاه الجسم على سبيل التوهم دليل الاول وهو ان المكان هو السطح
ان المكان هو السطح او الخلاء اى البعد سواء كان موجودا او مفروضا
لا ثالث لهما كما عرفت والثانى اى كونه خلاء باطل لوجوه فتعين الاول
وهو كونه سطحا الوجه الاول من الوجوه الدالة على ان المكان ليس
هو الخلاء انه لا يكون المكان خلاء عدميا مفروضا كما هو راى المتكلمين
والا اى ان كان عدميا لما قبل الزيادة والنقصان بالضرورة اذ العدم
لكونه لا شيئا محضا لا يعقل فيه ذلك لكنه يقبلهما لان الخلاء والفضاء الذى بين
البلدتين اكثر من الذى بين جدارى بيت ولا وجوديا اى المكان
ليس خلاء وجوديا كما هو راى افلاطون لوجوه ايضا الوجه الاول
منها انه لو كان المكان هو الخلاء الموجود اى البعد المنطبق فلو حصل
جسم متمكن فى بعد مجرد هو مكانه لزم تداخل البعدين بعد الجسم

بعد الجسم المتمكن والبعد الذي هو المكان اذ لا يجوز انعدام البعدين
معا فلا يلزم ان يكون الجسم المتمكن المعدوم بانعدام لازمه الذي
هو البعد حاصلا في معدوم ولا انعدام احدهما والا لكان الموجود
حاصلا في معدوم وبالعكس اذ لو كان البعدان موجودين
لزم تداخلهما لنفوذ بعد المتمكن في البعد الذي هو المكان ولزم
اتحادهما اي البعدين ايضا اذ لا امتياز بينهما لاتحادهما فيها
ولا باللوازم لان لوازم الماهية الواحدة واحدة غير مختلفة ولا بالعوارض
لاتحادهما ماهية ومحلا فكل ما يعرض احدهما يعرض الاخر فيلزم ارتفاع
الاثنينية بينهما وتجويز ذلك اي تداخل البعدين واتحادهما يفضي
الى تجويز تداخل العالم في حيز خردلة بان يقطع قطعة قطعة على
مقدارها ثم يتداخل بعضها في بعض بحيث يتداخل كلها في واحدة منها
وهو اي تداخل الابعاد وحصول ابعاد العالم في حيز خردلة مح بديهة
فيقال لا يلزم من جواز تداخل البعد المجرد الذي هو المكان وبعد الجسم
المتمكن جواز تداخل الابعاد الجسمانية لاختلافهما حقيقة ولا يلزم رفع
الاثنينية حقيقة ايضا لامتيازهما بكون احدهما ماديا والاخر مجردا
غايته عدم الاحساس بها وسيجيء في الجواب مزيد توضيح لهذا الوجه
الثاني من الوجوه الدالة على ان الخلاء اي البعد المجرد ليس وجوديا
حتى يكون مكانا هو ان تجرده اي تجرد هذا البعد لا يكون لنفسه لا
للوازمه ولا اي وان كان تجرد هذا البعد لنفسه او لوازمه لكان كل

يعني بنفسه او البعد الغير كان يقتضي اللزوم

بعد تجرده لامتناع تخلف مقتضى ذات الشيء ولازمه عنه
فلا يوجد بعد مادي لكن ذلك باطل لوجود الابعاد الجسمانية
المادية ولا يجوز ان يكون تجرد البعد لعوارضه والا اي ان كان
تجرده لعارض لكان البعد المفتقر الى المحل لذاته مستغنيا عنه
لعارض مح لان ما بالذات لا يزول بما بالعرض فلو كان البعد المجرد
وجوديا لزم احد المحذورين فبطل القول به فيكون المكان هو
السطح وهو المط الثالث من الوجوه الدالة على ان المكان ليس
خلاء وجوديا ان يقال البعد الذي هو المكان ان كان مما يتحرك
حركة اينية اي البعد لا يخ من ان يقبل الحركة لذاته اولا فان كان
مما يتحرك ويقبل الحركة الاينية كان له للبعد حيز ومكان لان
الحركة الاينية عبارة عن الانتقال من مكان الى مكان اخر فيكون
للبعد مكان هو بعد ايضا قابل للحركة الاينية فله بعد آخر هو
مكان له قابل للحركة وهلم جرا فكان هناك ابعاد متداخلة كل
منها مكان لاخر الى غير النهاية وهو مح وان سلم عدم استحالة
ذلك فالمقصود وهو كون المكان غير بعد حاصل لانه ان سلم وجود
تلك الابعاد المتداخلة كان لها اي لتلك الابعاد من حيث انها باسرها
وتمامها بحيث لا يشذ منها بعد قابلة للحركة الاينية اذ المفروض
ان البعد مما يتحرك فكان لها مكان يتحرك تلك الابعاد منه وذلك
المكان الذي لجميع الابعاد باسرها لا يكون بعدا وهو المط وانما

عن المحل لما مر من انه يكون
المنتزع لذاته الى المحل مستغنيا عنه

قلنا ان ذلك المكان لا يكون بعدا اذ لو كان بعد المكان داخلا فيها
اذ المأخوذ من جميع الابعاد باسرها بحيث لا يخرج منها بعد خارج
عنها فلو كان المكان بعدا لكان داخلا فيها من حيث انه بعد وخارجا
عنها لان المكان خارج عن المتمكن كما مر فيكون داخلا وخارجا وهو
محال لا يقال يجوز ان يكون المجموع مما لا يقبل الحركة وان كان كل واحد
قابلا لها لانا نقول اذا جاز انتقال كل واحد من مكانه جاز
انتقال الكل الا ترى انه اذا خرج كل واحد عن مكانه فقد خرج
الكل وان سلم لقوله البعد ان كان مما يتحرك اي وان لم يكن
البعد مما يتحرك ويقبل الحركة فالمانع له منها عن الحركة ان كان هو
الذات اي ذات البعد وحقيقته او كان المانع ما يلازمها الذات
لم يتحرك الاجسام اصلا لما فيها اي الاجسام من الابعاد المانعة
من الحركة ذاتها او لازمها الذي لا ينفك عنها وان كان المانع عن
الحركة شيئا مما يعرض لها لذات البعد لا لنفس ذاته فطبيعتها اي
فطبيعة ذات البعد وحقيقته من حيث هي مع قطع النظر عن
عوارضها قابلة للحركة ويعود الالزام المذكور لان طبيعة البعد
لما كانت قابلة للحركة فيمكن حركة البعد نظرا الى طبيعتها وحقيقتها
فاذا تحرك كان له مكان هو بعد قابل لها فله مكان اخر هو بعد
وهكذا اي يلزم تداخل الامكنة الى غير النهاية ومع تسليم ذلك
يحصل المقصود كما مر وقيل الالزام العائد هو زوالها بالذات

لما بالعرض لان طبيعة البعد لما كانت مما تقبل الحركة ويمتنع منها
عارض يلزم زوالها بالذات لما بالعرض فهذه وجوه ثلثة دالة
على ان المكان ليس بعدا اي خلاء وجوديا فيكون سطحا
لما ثبت ان المكان لا يخرج عنهما الوجه الثاني من الوجوه الدالة
على امتناع الخلاء انه لو كان وثبت خلاء اي مكان خال عن شاغل
سواء كان بعدا موجودا او مفروضا فلا شك في جواز الحركة فيه ويكون
تلك الحركة فيه في زمان لان الحركة في كل مسافة تكون بحيث قطع
نصفها الاول قبل قطع نصفها الاخر فيلزمه زمانية فالحركة اذا
فرضت في خلاء تكون لا محالة في زمان فزمان وقوع الحركة في
فرسخ خلاء مثلا لو كان ساعة فرضا وزمان الحركة في فرسخ ملاء
غليظ القوام كالماء مثلا عشر ساعات فرضا وذلك لانه اذا كان
في المسافة ما يمنع من الحركة تكون الحركة ابطأ وزمانه اكثر فنفرض
زمانه عشرة امثال الحركة في الخلاء وزمان الحركة في ملاء اخر وليكن
قوام ذلك الملاء الاخر عشر قوام الملاء الاول في الغلظ اي يكون الملاء
الثاني ارق من الاول عشر مرات كالهواء مثلا ساعة لان كثرة
المعاوقة تقتضي بطوء الحركة وطول الزمان وقلتها تقتضي سرعة
الحركة وقصر الزمان فزمان الحركة في الملاء الثاني الرقيق ساعة لان
نسبة قوام الملاء الثاني الى قوام الملاء الاول بالعشرية اي قوام
الثاني عشر قوام الاول على تلك النسبة ينتقص زمان الحركة

في الثاني فيكون زمان الحركة في الثالث عشر زمان الحركة في الأول في وهو
ساعة كزمان الحركة في الخلاء فزمان حركة ذي المعاوق وهو الملاء الثاني
كزمان حركة عديم المعاوق وهو الخلاء لكون كل منهما ساعة هذا أي
كون زمان ذي المعاوق كزمان عديم المعاوق خلف يلزم عنه ان يكون
وجود المعاوق وعدمه سواء وهو بط بديهة الوجه الثالث من الوجوه
الدالة على نفي الخلاء انه لو كان خلاء سواء كان عدما صرفا كما هو مذهب
المتكلمين او بعدا متشابها اجزاؤه وجوانبه كما هو مذهب افلاطون
لم يكن حصول الجسم وسكونه في بعض جوانبه جوانب الخلاء اولى من حصوله
في جانب اخرى لتساوي الجوانب كلها لامتناع الاختلاف في العدم وفي البعد
المتشابه الاجزاء فلا يسكن الجسم فيه في جانب ولا يميل الجسم اليه الى جانب
فلا يتحرك من جانب الى اخرى فلو كان المكان هو الخلاء لزم ان لا يتحرك
جسم فيه ولا يسكن وهو مح بالبديهة ولما فرغ عن ذكر الادلة شرع
في الجواب عنها فقال وأجيب عن الوجه الاول الدال على ان الخلاء
لا يكون امرا عدميا بان الخلاء نحن نقول ان يكون امرا عدميا قوله لو كان
عدميا لم يقبل الزيادة والنقصان قلنا قبوله الزيادة والنقصان
لا ينافي عدميته لان ذلك انما هو باعتبار الفرض والتقدير على معنى
انه لو كان بين المدينتين مقدار لكان ذلك اعظم وازيد من المقدار
الذي بين جداري بيت فيقع الزيادة والنقصان بحسب الواقع في
نفس الامر ينافيها وذلك غير واقع فيه وأجيب عن الوجه الاول

الدال على ان الخلاء ليس امرا وجوديا بانا نختار ان المكان بعد
مجرد وجودي يحصل فيه الجسم المتمكن في ذلك لزم منه تداخل
البعدين والكن فيلزم منه تجويز تداخل العالم في حيز خردلة قلنا
ان اريد انه يلزم منه تداخل البعد المجرد الذي هو المكان مع بعد
المتمكن فمسلم ولا يلزم منه تداخل الابعاد الجسمانية المادية
المستلزم للمح وان اريد انه يلزم منه تداخل البعدين الجسمانيين
فلزومه ممنوع ولا يلزم ايضا اتحاد البعد المجرد والمادي بحيث يرتفع
الاثنينية عنهما لان عدم الاحساس بهما بالبعدين المجرد والمادي
معا لا يستلزم التداخل المستلزم للمح ولا يستلزم الاتحاد اي
اتحاد بعدي المجرد والمادي بحيث يرتفع الاثنينية عنهما في نفس الامر
لجواز امتيازهما في نفس الامر بان احدهما مجرد والاخر مادي غاية
ما في الباب لزوم اتحاد المجرد والمادي في الوضع والاشارة الحسية
وهو ليس بمح وأجيب عن الوجه الثاني بان المكان هو البعد المجرد
في ذلك تجرده ان كان لنفسه او لازمه يلزم ان يكون الابعاد كلها مجردة
او لعارض فيلزم زوالها بالذات لما بالعرض وكلاهما مح اجابه
ان ذات البعد ونفسه من حيث هي مع قطع النظر عن العوارض
لا يقتضي الغنى عن المحل والتجرد ولا يقتضي ايضا الحاجة الى المحل
الافتراني ولما كانت ذات البعد لا يقتضي الغنى كما لا يقتضي الحاجة
ونقيضها العارض لا يلزم زوالها بالذات لما بالعرض ولما يلزم

لو كانت الذات تقتضي الاستغناء وهو ح وقد يجاب عنه بان البعد
المجرد يقتضي تجرده لذاته ولا يلزم ان تكون الابعاد الجسمانية كذلك
للتخالف في الحقيقة ما الاتحاد والبعدية تامل واجيب عن الوجه الثالث
باختيار ان المكان هو البعد المجرد قوله البعد اما ان يقبل الحركة
او لا وكلاهما باطل قلنا لا يقبل البعد الحركة حال كونه مجردا عن المادة
وذلك اى عدم قبول البعد المجرد الحركة او امتناعه عنها لا يوجب امتناع
حركته اى حركة البعد حال كونه ماديا فلا يلزم عدم حركة الاجسام
لا فيها من الابعاد لان ابعادها مادية واجيب عن الوجه الثاني
من الوجوه الدالة على نفي الخلاء وكونه مكانا بجواز ان يكون المكان
مع الخلاء قوله يلزم ان يكون زمان ذى المعاوق كزمان عديم
المعاوق قلنا اللزوم ممنوع وذلك ان الحركة لذاتها مع قطع النظر عما في
المسافة من العائق تقتضي زمانا والا اى وان لم تقتض الحركة زمانا
لكانت الحركة الواقعة في الخلاء لا في زمان اذ لا عائق فيه لكن الخصم معترف
بانها في زمان وكيف يتصور الحركة لا في زمان وكل نقلة وحركة فهي
واقعة على مسافة منقسمة بناء على نفي الجزء وتلك النقلة متجزية
ومنقسمة بانقسامها اى بانقسام المسافة الى اجزاء بعضها بعض
تلك النقلة قبل اى قبل بعض اخر منها وبعضها بعض تلك النقلة
بعد اى بعد بعض تلك النقلة بحيث لا يجتمع القبل والبعد وذلك
لا يكون الا مع الزمان فلا بد ان تقتضي الحركة لذاتها زمانا وهو

[illegible]

اى الزمان الذى هو مقتضى ذات الحركة ساعة بحسب هذا الفرض
الذى افترضه المستدل وهو محفوظ في الجميع اى في الخلاء والملاء
الغليظ والرقيق بلا تفاوت وانما التفاوت في زمان وقع بازاء
المعاوق والملاء الاول الغليظ لما فرض زمانه عشر ساعات فساعة
للحركة وتسع ساعات بسبب المعاوق والمعاوق في الملاء الثاني فرض
انه عشر الاول فيكون زمان الحركة في الملاء الثاني الرقيق بالنسبة
الى الاول ساعة للحركة نفسها وعشر تسع ساعات بسبب المعاوق
وذلك لان المعاوق في الثاني عشر المعاوق في الاول وهو تسع ساعات
فعشر عشر تسع ساعات اى تسعة اعشار ساعة وزمان الحركة
في الخلاء ساعة فقط فلا يكون زمان ذى المعاوق مساويا للزمان
عديم المعاوق واجيب عن الوجه الثالث بان الخلاء بعد متشابه
مساو لمقدار مجموع العالم وهو مكان له فحصول العالم فيه ليس ترجيحا
من غير مرجح وانما يكون لو كان بعد اخر يمكن حصوله فيه ولم يقع فيه
فان قيل الكلام في وقوع بعض اجزاء العالم في بعض جوانب البعد
كوقوع الارض في المركز والنار في المحيط قلنا وحصول بعض الاجسام
كالارض مثلا في بعض الجوانب من ذلك البعد كالمركز وبعضها
كالنار في جانب اخر كالمحيط ليس ترجيحا بلا مرجح لما بينهما اى بين
بعض الاجسام وبعض الجوانب من الملائمة والمنافرة فان الارض
بحسب طبعه وثقله تلائم المركز وتنافر المحيط والنار بما فيها من الخفة

بالعكس و لما بينهما من اقتضاء القرب والبعد فان طبيعة بعض
الاجسام تقتضي القرب من المحيط والبعد من المركز و بعضها بالعكس
وعورض دليل القائل بان المكان هو السطح بوجوه ثلثة الاول
بان القول بالسطح اي بانه مكان باطل والا اي لو كان ذلك حقا
الاجسام الى غير نهاية وهو باطل لتناهي الاجسام واشار الى بيان الملازمة
بقوله لان كل جسم فله حيز وهو مكان لا محالة لما ثبت ان كل جسم له مكان
فلو كان المكان هو السطح لكان لا محالة قائما بجسم و له مكان هو سطح
قائم بجسم اخر له مكان هو سطح قائم باخر وهلم جرا ويلزم التسلسل قيل
عليه القائل بالسطح لا يقول بان لكل جسم مكانا لان المحدد لا مكان له
عنده وان كان له وضع اي هيئة حاصلة له بسبب نسبة اجزائه
بعضها الى بعض والى الامور الخارجة ولهذا يقال ان حركته وضعية
لا مكانية وفسر بعضهم الحيز بذلك فاطلق القول بان كل جسم فله
حيز واما ان كل جسم فله مكان ففي حيز المنع واشار الى الوجه الثاني
من المعارضة بقوله ولما كان اي لو كان المكان هو السطح لزم
حركة ما هو ساكن وهو باطل بديهة بيان اللزوم ان المكان لو كان
سطحا فالحركة هي تبدل سطح بسطح آخر اذ الحركة المكانية تبدل المكان
بمكان اخر فيلزم ان لا يكون الحجر الواقف في الماء عند جريان الماء عليه
ساكنا لتبدل سطوحه المحيطة به زمانا بعد زمان لا يقال ذلك
الحجر ليس بمتحرك بل هو ساكن اذ سكونه بقاء نسبته مع الساكنات

وذلك حاصل في الحجر عند جريان الماء عليه لانا نقول السكون
عدم الحركة عما من شانه الحركة او كون الجسم في مكان واحد اكثر
من زمان واحد لا بقاء النسبة مع الساكنات لان بقاء النسبة
مع الساكنات معلل بسكونه ويقال بقي نسبة ذلك الحجر مع الساكنات
لانه ساكن فلا يكون ذلك البقاء المعلل بالسكون عين السكون لامتناع
ان يكون المعلول عين العلة واجيب عن اصل المعارضة بمنع ان
الحركة هي تبدل السطوح وانما هي توجه من المتحرك ارادة او قسرا
من مكان الى اخر فلا يكون الحجر المذكور متحركا لعدم التوجه واما تبدل
السطوح فلازم اعم لها فان كان ذلك ناشيا من توجه المتحرك يلزمه الحركة
الوجه الثالث من وجوه المعارضة ما اشار اليه بقوله وللزم اي
لو كان المكان هو السطح لزم ان لا يكون المكان مساويا للمتمكن
مالئا به وهو باطل لما مر من ان المتمكن منطبق على مكانه مالئ
له والمكان مملوء منه وانما لزم ذلك لانه اذا كان المكان سطحا لزم
ازدياد المكان ونقصه والمتمكن بحاله لا يزيد ولا ينقص فاذا زاد
المكان على المتمكن لا يكون المتمكن مالئا له واذا انتقص لا يكون المكان
مملوا منه محيطا به وذلك كما اذا انكعبت شمعة مدورة وبالعكس
اي جعلت مدورة بعد ان كانت مكعبة والشمعة بحالها لا تزيد
ولا تنقص لانها اذا جعلت مكعبة زيد سطحها الذي هو مكان لها
وان جعلت مدورة صار السطح المحيط به انقص وذلك لانه ثبت

في محله ان اوسع الاشكال هو المستدير ومعنى ذلك انه اذا فرض
سطحان متساويان في المساحة يحيطان بجسمين مكعب ومدور
تكون مساحة ما جوف المستدير اكثر من المكعب فعلم منه انه اذا تساوى
الجسمان يكون السطح المحيط بالمكعب اكثر مساحة من المحيط بالمدور
فاذا تكعبت شمعة معينة مدورة صار سطحه اكثر ومكانه ازيد
واذا جعلت مدورة صار سطحه اقل فمكانه انقص والمتمكن وهو
الشمعة بحاله من غير زيادة ونقصان فيكون المتمكن بحاله
في هذه الصورة لانه ان زاد في الطول نقص من العرض او بالعكس
ولذلك اختلف المكان ولما كان المكان عند المتكلمين عبارة عن
الخلاء اراد ان يثبت امكانه فقال والدليل على امكان الخلاء
من وجهين الاول انه لو رفع صفحة ملساء لا انخفاض ولا ارتفاع
لبعض اجزائها ولا مسام فيها اصلا عن مثلها عن صفحة ملساء
مثلها دفعة بحيث يرتفع تمام اجزاء الصفحة الاولى عن الاخرى
معا اذ لو رفع جزء بعد جزء يلزم التفكك بين اجزاء الصفحة
وهو بط ولو رفعت دفعة لخلا الوسط عن جسم ما اول زمان
الارتفاع لان وصول جسم ما كالهواء مثلا الى الوسط انما يكون
من الاطراف فحال كون ذلك الجسم في الطرف وهو اول زمان الا
رتفاع يكون الوسط خاليا لامتناع كونه في حالة واحدة في الطرف
والوسط معا وهذا الزامي للحكيم لان حصول الجسم في الوسط

يكون عنده بمروره على الطرف واما عند المتكلمين فيجوز ان يخلق
الله المختار جسما في الوسط بلا مروره على الطرف قيل عليه انه ان كان
المراد بالرفع دفعة انه يكون في آن فممنوع اذ الرفع حركة يقتضي زمانا
وان كان المراد بها الزمان فيجوز انتقال الجسم من الطرف الى الوسط
في ذلك الزمان والثاني ما اشار اليه بقوله ولو لم يكن خلاء للزم من حركة
بقة مثلا تدافع جملة العالم وذلك لانه لو لم يكن خلاء لكان العالم كله
ملاء فلو تحركت بقة من مكانها فلا تنتقل الى مكان خال لانه خلاف
المفروض فلابد من انتقالها الى مكان مملوء من جسم فذلك الجسم
الذي كان في المكان المنتقل اليه اما ان ينتقل منه اولا فان كان الثاني
لزم التداخل وهو بط وان كان الاول فانتقاله اما الى مكان البقة
فيلزم توقف حركة كل منهما عن مكانه الى الاخر على حركته ويلزم الدور
اما الى مكان غير البقة فالكلام كالاول فيلزم من حركتها تدافع جملة
العالم وهو بط قيل يجوز ان يتحرك الجسم الى مكان البقة ويكون
حركة كل منهما مع الاخر ودور المعية غير مستحيل ودور التقدم
غير لازم تامل لا يقال لا نم انه يلزم التدافع لم لا يجوز ان يتحرك البقة
الى مكان مملوء والجسم الذي فيه ينتقل الى مكان اخر بحيث يتخلخل
ما ورائه ذلك الجسم ويزداد مقداره حتى لا يبقى مكان خال ويتكاثف
قدامه وينقص مقداره فيبقى لذلك الجسم مكانا فلا يلزم التدافع
ح لانا نقول التخلخل والتكاثف مبني على اصلهم الفاسد لان

بتخلخل صح

زوال المقدار وحصول مقدار آخر بالتخلخل والتكاثف فرع على وجود
الهيولى اي الجوهر القابل في نفسه لقبول المقادير المختلفة وعرضية
المقدار اللاحق للجسم وكلاهما ممنوع اما وجود الهيولى فلما سيجيء من بطلانه
فتركب الجسم من الجواهر الفردة واما عرضية المقدار فلما مر من ان
المقادير اما نفس الجسم او اجزاؤه وبعد الفراغ من مباحث الكم شرع
في الكيف فقال الفصل الثالث في الكيف وقد عرفت تعريفه فيما مر
الاستقراء دل على انحصار هذه المقولة اي الكيف في اقسام اربعة
الكيفيات المحسوسة باحدى الحواس الخمس الظاهرة والكيفيات
النفسانية اي المختصة بذوات الانفس والكيفيات المختصة بالكميات
والاستعدادات اي الكيفيات الاستعدادية وتسمى استعدادات
ايضا اما القسم الاول اي الكيفيات المحسوسة قدمها لانها اظهر الاقسام
الاربعة ففيه مباحث ستة البحث الاول في اقسامها الكيفيات المحسوسة
ان كانت راسخة اي ثابتة في موضعها بحيث يعسر زوالها كصفرة الذهب
وحلاوة العسل سميت انفعاليات والا اي وان لم تكن راسخة بل كانت
سريعة الزوال كحمرة الخجل وصفرة الوجل فانفعالات اي سميت انفعالات
وقد نقل في بيان الضبط الكيفيات اما ان تكون محسوسة باحدى
الحواس اولا والثاني اما مختصة بذوات الانفس اولا والثالث اما مختصة
بالكميات اولا وهو الاستعدادات وانما سميت القسم الاول اي
الراسخة بالانفعاليات لوجهين اشار الى الاول منهما بقوله لانفعال

الحس عنها اي عن تلك الكيفيات المحسوسة الراسخة اولا وبالذات فهي
سبب للانفعال وهو منبوع عنه واحترز به عن الشكل لان الحس وان كان
ينفعل عنه لكن لا اولا بل بواسطة اللون والثاني اشار اليه بقوله او لانها
اي لان الكيفيات المحسوسة الراسخة تابعة للمزاج التابع للانفعال في
تبعيتها للمزاج اما بالشخص كحلاوة العسل وحمرة الدم فانهما تابعان للمزاج
الخاص العسلي والدموي او بالنوع كحرارة النار وبرودة الماء فان حرارة
النار بشخصها ليست تابعة للمزاج لان النار بسيط لا امتزاج فيه لكن
نوع الحرارة تابعة للمزاج في المركبات كحرارة العسل والفلفل فانهما تابعة
لمزاجهما الحاصل من انفعال وقع في مادتهما وكذلك برودة الماء
لا تتبع المزاج لبساطة الماء واما نوع البرودة فقد تتبع المزاج كما في
الافيون مثلا وسمي القسم الثاني اي غير الراسخة بانفعالات لانه ثبت
الوجهين فيها ايضا لانها لسرعة زوالها شبيهة بالانفعالات فانها
[illegible] غير قارة فسميت بها تمييزا لها عن الراسخة لا انها في انفسها
انفعالات هذا هو المشهور فيما بين القوم وان كان ظاهر العبارة
ان المذكور هو سبب لتسمية القسمين وهي اي الكيفيات المحسوسة
تنقسم بانقسام الحواس الخمس الظاهرة اللامسة والباصرة والسامعة
والذائقة والشامة الى الملموسات المدركة بحس اللمس وتسمى
الملموسات اوائل المحسوسات وذلك لان تعلق الحيوان انما هو باعتدال
مزاجه فلا بد له من قوة يحترز بها عن الكيفيات المفسدة اياه فلذلك

اعلم انه ممنوع للحس اولا وبالذات وثانيا وبالعرض [illegible] على حسن فتامل منه

بان يسمى الراسخة بالانفعاليات وغيرها بالانفعالات ١٢ منه

جعلت القوة اللامسة في جميع افراد الحيوان منتشرة في جميع اعضاء
كل فرد منه واما سائر المشاعر فليست في هذه المرتبة من الضرورة حتى ل
ليس للحيوان الا القوة اللامسة من المشاعر الحسية الظاهرة
قال الشيخ الرئيس ويشبه ان تكون هذه القوة اى اللامسة
جنسا لقوى اربع منبثة معا في الجلد كله واحدة منها حاكمة بالتضاد
الذي بين اليابس والرطب الثانية حاكمة بالتضاد الذي بين الحار
والبارد والثالثة حاكمة بالتضاد الذي بين الصلب اللين والرابعة
حاكمة بالتضاد بين الخشن والاملس الا ان اجتماعها معا في آلة
واحدة يوهم تأحدها في الذات فهي اى الملموسات هي الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة ويسمى هذه الاربعة كيفيات اول لتكيف البسائط
بها اولا ولتكيف بهذه الاربعة المركبات بتبعية البسائط والخفة
والثقل قيل تقع الثقات مقابل للخفة والصلابة واللين المقابل لها
والملاسة والخشونة المقابلة اياها من الملموسات ايضا كالحرارة
واخواتها وقد عد بعض اللزوجة والهشاشة واللطافة والكثافة
والبلة والجفاف منها اى الاخير بان ظاهرنا الدخول في الرطوبة واليبوسة
والى اى المحسوسات تنقسم الى الملموسات والى المبصرات المدركة
بحاسة البصر المودعة في الرطوبة الجليدية من طبقات العين وهي
اى المبصرات هي الالوان والاضواء والى المسموعات المدركة بالسمع
المودع في العصب المفروش على الصماخ وهي اى المسموعات الاصوات

والحروف والى المذوقات المدركة بالذوق المودع في العصب المفروش
على اللسان وهي اى المذوقات الطعوم باصنافه والى المشمومات
المدركة بحاسة الشم المودعة في زائدتين في مقدم الدماغ شبيهتين
بحلمتي الثدي وهي اى المشمومات هي الروائح الطيبة والكريهة
المبحث الثالث في تحقيق الملموسات قدم توجيه تعريفها الحرارة و
البرودة من اظهر المحسوسات الملموسة وابينها فلا يحتاجان الى
التعريف ولهذا لم يتصد لتعريفهما وبادر الى ذكر حكم يختص بالحرارة
فقال والحرارة تختص بتفريق المختلفات اى الاجسام المختلفة
في اللطافة والكثافة اى رقة القوام وغلظه وجمع المتماثلات
منها وهذا التعريف انما يكون في مركب لا يكون الالتئام والالتحام
بين بسائطه شديدا وبيان ذلك ان الحرارة اذا اثرت في جسم
مركب لا شك في تركبه من اجسام مختلفة في اللطافة والكثافة ضرورة
ان الهواء الطف من الماء وهو من الارض فتأثير الحرارة فيه من حيث
انها اى الحرارة لما فيها من القوة المصعدة المحركة الى فوق تصعد
الالطف فالالطف من تلك الاجزاء اذ الالطف الاخف اقبل للتصعيد
من الكثيف الثقيل فيتصعد اولا الالطف ثم ما يقرب منه الى
ان يفرق جميع اجزاء الجسم المركب فينضم كل جزء من اجزائه
الى ما يشاكله ويناسبه في الطبيعة فينضم الجزء الهوائي الى الهواء
والمائي الى الماء والارضي الى الارض بمقتضى طبيعته اذ المناسبة

علة للضم وهذا الجمع والانضمام وان كان بحسب الطبع ينسب الى الحرارة
لما انها معدة لذلك الا اذا كان الالتحام والالتيام بين بسائط المركب
شديدا فان الحرارة لا تقوى على تفريق اجزائه وختمها الى ما
يناسبها المانع شدة الالتيام والتركيب فتفيد الحرارة سيلانا او
دورانا فيما فيه شدة الالتحام ان كان اللطيف والكثيف قريبين
من الاعتدال متقاربين في الكمية واما لم يقو الحرارة على التفريق
فيه لما بينهما بين اللطيف والكثيف المتعادلين من التلازم بين
الاجزاء وشدة التركيب والتجاذب اي تجاذب كل جزء جزء فاذا
اثرت الحرارة في ذلك الجسم صعد اللطيف وانحدر الكثيف ولم يكن
احدهما غالبا فيمنع اللطيف الكثيف من الانحدار بالكلية والكثيف
اللطيف من الصعود فيحدث لما بينهما من التجاذب سيلان وحركة
دورية كما في الذهب فانه لشدة الالتيام بين اجزائه اذا اذيب
لم يتفرق بالكلية بل يتحرك حركة دورية عجيبة كما شوهد ذلك في
البوتقة وتفيد الحرارة تليينا ان كان في الجسم المركب الكثيف غالبا
ولكن الغلبة لا تكون في الغاية فان الحرارة تؤثر فيه بالتليين كالحديد
الغالب فيه الجزء الكثيف لا في الغاية واما اذا كان الكثيف غالبا
في الغاية فلا تفيد الحرارة تليينه ايضا كما في الطلق والياقوت والماس
الاحجار وتفيد الحرارة بتأثيرها في المركب تصعيدا لاجزائه بالكلية
ان قويت الحرارة قوة شديدة والجزء اللطيف من المركب اكثر من الكثيف

واغلب فانه عند تاثير الحرارة فيه تصعد اللطيف و لغلبته وكثرته
يستصحب الكثيف القليل المغلوب معه بالكلية وذلك كالنحاس
المركب مع النوشادر تركيبا قويا و يقال له النحاس المجرح ونقل
عن الشيخ الرئيس ان البرودة بالعكس من الحرارة بمعنى انها
تجمع بين المتشاكلات وغيرها ايضا واعلم انه قد اختلف في ان
الحرارة الغريزية مخالفة بالنوع للحرارة النارية اولا والاشبه بالصواب
عند المص رحمه الله ان الحرارة الغريزية الموجودة في ابدان الحيوانات
الموجبة للحيوة مغايرة بالنوع للحرارة النارية لان الحرارة النارية
معدمة للحيوة منافية لها والحرارة الغريزية شرط للحيوة ملائمة
لها ولاختلاف الاثار اللازمة يدل على اختلاف الملزومات فبل
الحرارة الغريزية دافعة للحرارة النارية التي لا تلائم الحيوة فان الحرارة
النارية الغريبة اذا حاولت ابطال المزاج الحيواني قاومها الغريزية
اشد مقاومة حتى ان السموم الحارة لا تدفعها الا الحرارة الغريزية
فانها آلة للطبيعة يدفع بها ضرر و الحار الغريب الوارد على البدن بتحريك
الروح الى دفعه فعلم من ذلك مغايرتهما نوعا ولكن الحرارة الفائضة
عن الكواكب المضيئة كالشمس مثلا مغايرة للنارية لاختلاف
اثارهما فان حرارة الشمس تفعل في عين الاعشى ما لا يفعله الحرارة
النارية وتفعل ايضا في الاثمار بالانضاج ما لا يفعله النارية وقيل
هي اي الحرارة الغريزية التي في ابدان الحيوانات المفيدة للحيوة هي

حرارة الجزء الناري الموجود في الجسم المركب منها ومن سائر العناصر
المنكسرة سورتها وشدتها بالمزاج قال الامام رحمه الله والذي عندي
ان النار اذا خالطت سائر العناصر وافادتها طبخا ونضجا و
اعتدالا وقوامها ولم يبلغ في الكثرة الى حيث يبطل قوامها ولم يكن في القلة
بحيث يعجز عن الطبخ والانضاج الموجب للاعتدال فحرارتها هي
الحرارة الغريزية ولما كانت دافعة للحر الغريب لان الغريب يحاول
التفريق والغريزية افادت المركب نضجا وطبخا يعسر معه على الغريبة
تفريق اجزائه فالتفاوت بين الغريزية والنارية الغريبة ليس في
الماهية بل في ان الغريزية داخلة في المركب والنار غير داخلة فيه وقد
يحدث الحرارة بالحركة ودليله التجربة فانه جرب ووجد في كل جسم
متحرك حرارة لم تكن فيه قبل حركته لا يقال الحرارة لا يجوز ان تكون
مسخنة اذ لو كانت الحركة مسخنة لتسخنت العناصر الثلثة الهواء
والماء والارض فصارت العناصر نيرانا بسبب حركات الافلاك اذ العناصر
في وسط الافلاك كالقطرة بالنسبة الى البحر المحيط فالافلاك لحركاتها
تسخنت وتسخن العناصر بواسطتها فصارت نيرانا محرقة لما يجاورها
لكن التالي باطل بالحس فكذا المقدم لانا نقول لا نسلم ان الافلاك تتسخن
وتسخن ما يجاورها من العناصر على تقدير كون الحركة مسخنة
لان الافلاك لا تقبل السخونة والبرودة فلا تتسخن بالحركة ولا تسخن
ما يجاورها من العناصر فلا يلزم ما ذكره والحاصل ان الحركة تحدث

الحرارة فيما يقبلها والافلاك لا تقبل الحرارة فان قيل لو كانت الحركة
موجبة للحرارة يلزم حركة العناصر بواسطة حركات الافلاك ان يتسخن
العناصر فتصير نيرانا قلنا العناصر الملاصقة سطوحها لا تتحرك بحركة
الافلاك وذلك لان مقعر فلك القمر ومحدب كرة النار سطحان املسان
فلا يلزم من حركة احدهما حركة الاخر واما البرودة فقيل هي عدم الحرارة
المطلقا اذ عدم حرارة الافلاك لا يسمى برودة بل عما من شانه الحرارة
نحو الفلك لانه ليس من شانه الحرارة فيقابل الحرارة تقابل العدم والملكة
ومنع هذا بان البرودة حالة محسوسة باللمس في الجسم البارد فهذا المحسوس
اما عدم او نفس ذلك الجسم وكل منهما باطل اما الاول فلان المحسوس ليس
عدم الحرارة اذ العدم لا يحس به واما الثاني فاشار اليه بقوله في الجسم
الى ليس المحسوس الذي معنا البرودة الجسم والا اي وان كان ذلك الجسم
لكان الاحساس بالجسم احساسا بالبرودة لكونها نفس الجسم على ذلك
التقدير لكنه باطل لانه قد يحس بالجسم دون البرودة كما في الجسم الحار
وايضا الجسم البارد قد يشتد برده ويضعف والجسم باق بحاله كما
يحس من الماء برد شديد ثم يضعف شيئا فشيئا الى ان يزول
والجسم باق بحاله وقيل البرودة كيفية مضادة للحرارة من شانها
ان تجمع المتشاكلات وغيرها كما مر اليه اشارة واما الرطوبة فقال
الامام في تفسيرها هي البلة المقتضية لسهولة الالتصاق بالغير
وسهولة الانفصال عنه كالماء فانه سهل الالتصاق بالغير فيبل عليه

فلا يكون الهواء رطبا لانه ليس ذا بلة تقتضي سهولة الالتصاق بالغير
اذ لا يلتصق بالغير لا يقال لو كان الرطوبة عبارة عما ذكر تم لكون
العسل ارطب من الماء اذ هو الصق منه اي من الماء لان العسل اشد
التصاقا منه لكن كون العسل ارطب من الماء باطل اتفاقا لانا نقول
العسل وان كان الصق من الماء الا انه ليس بسهل الانفصال المعتبر
في تفسير الرطوبة وذلك لانه اي العسل ينفصل عن الغير بعسر كما يشاهد
بالحس على ان الرطوبة ليست شرط الالتصاق بل سهولته وقال
الحكماء هي اي الرطوبة كيفية في الجسم توجب سهولة قبول التشكل بالا
شكال الواردة على ذلك الجسم وسهولة تركه اي ترك التشكل المخصوص
وقبول اخر قيل فيلزم ان تكون النار ارطب من الماء لانها الطف
وارق فيكون اقبل للتشكل بسهولة مع انها يابسة واجيب عنه بانا لا نسلم
ان النار تقبل الاشكال المختلفة بسهولة لانها صنوبرية الشكل دائما
على ان النار التي تشاهد لم تبق بصرافتها فيجوز ان تكون البسيط لا يقبل
التشكل بسهولة وهي اي الرطوبة بهذا التفسير غير السيلان فانه
اي السيلان عبارة عن حركات توجد في اجسام متفاصلة في الحقيقة
والواقع متواصلة في الحس بحيث يدفع بعضها بعض تلك الاجسام
بعضها حتى لو وجد ذلك الذي ذكرنا في التراب كان سيالا مع ان
التراب ليس برطب فيل على هذا لا يكون الماء سيالا لانه متواصل
حقيقة كما في الحس عند الحكيم ليس فيه مفاصل بالفعل وقيل

السيلان عبارة عن تدافع الاجزاء بعضها بعضا سواء كانت منفصلة
في الحقيقة متواصلة في الحس او متواصلة في الحقيقة كما في الحس
واليبوسة تقابلها اي الرطوبة على الرايين راي الامام وراي الحكماء
فاذا قيل الرطوبة هي البلة المقتضية لسهولة الالتصاق تكون
اليبوسة عبارة عن الجفاف بمعنى لصفة بها يكون الجسم عسر الالتصاق
بالغير وان قيل الرطوبة كيفية توجب سهولة قبول التشكل فا
ليبوسة كيفية تقتضي عسر قبول التشكل فيل يصدق هذا على
الصلابة واعلم انه لا شك ان في الوجود جسما رطبا ومبتلا ومنتقعا
فالرطب هو الذي صورته النوعية مقتضية الكيفية الرطوبة المفسرة
بما ذكر والمبتل هو الذي التصق بظاهره وذلك الجسم الرطب و
المنتقع هو الذي نفذ ذلك الجسم الرطب في عمقه وافاده لينا فا
لبلة هو الجسم الرطب الجوهر اذا جرى على ظاهر جسم اخر والجفاف
عدم البلة عما من شانه وقد يطلق كل من البلة والرطوبة بمعنى
الاخر وقد نقل عن بعض الحكماء ان الرطوبة بمعنى سهولة قبول الا
شكال غير محسوسة وبمعنى الالتصاق محسوسة واما الخفة والثقل
فهما قوتان في الجسم يحس من محلها الذي هو الجسم بواسطتهما مدافعة
صاعدة من المركز الى نحو المحيط كما في الجسم الخفيف مثل ما يحس
من وضع اليد على الزق المنفوخ المسكن تحت الماء وثقل اي
يحس من المحل مدافعة هابطة الى المركز كما في الجسم الثقيل مثل ما يحس

من الحجر المسكن في الهواء قسرا فالخفة والثقل هي القوة التي يكون
مبدء المدافعة وقد تطلق على نفس المدافعة وظهور كونهما من
المحسوسات الملموسة على ذلك التقدير غير خفي واما اذا اريد بهما مبدء
المدافعة فكونه محسوسا باعتبار ان اثره وهو المدافعة محسوس
وتسميتهما اي القوتان اللتان في الجسم المعبر عنهما بالخفة والثقل
المتكلمين لاعتمادا وان الحكماء يسمون ما في الجسم من مبدء المدافعة
ميلا طبيعيا وذلك لا ينافي ان يكون ميل قسري وهو اي الميل
الطبيعي لا يوجد في الجسم المتمكن في حيزه الطبيعي اذ لو وجد الميل فيه
حال كونه في حيزه الطبيعي فاما ان يكون الى حيزه الطبيعي وهو مح لا
ستحالة تحصيل الحاصل او عنه وهو ايضا مح لاستحالة ان يكون
المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع واشار الى ذلك بقوله لامتناع المدافعة
عنه واليه اي عن الحيز الطبيعي واليه حال الكون المتمكن فيه ثم الميل مطلقا
قد ينقسم اقساما ثلثة الاول ما يكون نفسانيا منبعثا من نفس ذي
ارادة كاعتماد الانسان على غيره دفعة والثاني ما يكون قسريا منبعثا
من غير الجسم المتحرك كميل الحجر المرمي بقسر قاسر الى فوق والثالث ما
يكون طبيعيا منبعثا من نفس الجسم المتحرك من غير ارادة كميل الزق
المنفوخ المسكن تحت الماء ولم يذكر لظهوره واشار اليه بقوله في الحكماء
ميلا طبيعيا وقد يجتمع ميلان طبيعي وقسري او طبيعي وارادي
الى جهة واحدة كما في الحجر المرمي بقسر قاسر الى اسفل فان فيه ميلا طبيعيا

الى السفل لما فيه من الثقل الطالب للمركز وميلا قسريا من القاسر
اليه ايضا ولهذا كان حركته اسرع منها ان تحرك بطبعه بدون القاسر
والانسان اي وكما في الانسان المنحدر بارادته من العلو الى السفل
فان في بدنه لما فيه من غلبة الثقيلين الماء والارض عليه ميلا طبيعيا
الى السفل ولهذا يكون الانحدار عليه اسهل من الصعود وضم اليه ميله
الارادي الى الانحدار واما المنحدر بلا ارادة كالساقط من علو بغتة
من غير ارادة له فلا ميل ارادي فيه وان كان له شعور بسقوطه وقد
يجتمع ميلان الى جهتين ان فسرناه اي الميل بما يوجب المدافعة اي
بعلة المدافعة ومبدائها لا بها اي لا بالمدافعة نفسها لان المدافعة
الى جهتين في حالة واحدة مح بديهة واما وجود ما يوجب المدافعة
الى جهتين مع تخلف المدافعة الى احديهما لمانع جائز ولذلك اي لجواز
اجتماع الميلين الى جهتين على تقدير تفسير الميل بما يوجب المدافعة
تختلف في السرعة والبطء حال الحجرين المرميين من رام واحد
قسرا الى جهة الفوق بقوة واحدة في مسافة واحدة معينة وهذا
الاختلاف انما يكون اذا اختلفا اي الحجران في الصغر والكبر فان حركة
الكبير ابطأ من الصغير وبطؤها اما لاجل ان القوة الفاعلة المحركة
للصغير اشد او ما في المسافة من المانع للكبير اكثر وقد فرض انتفاؤهما
لانهما مشتركان في الفاعل والمسافة متحدان فيهما فيكون البطء لمانع
ومعاوق داخلي هو الميل الطبيعي الى السفل الذي في الكبير اكثر

فاجتمع فيه هذا الميل والميل القسري الى جهة العلو فسهل عليه تجوز ان
يكون المعاوق طبيعة الجسم او حجمه ومقداره لا ميله قال الامام
الطبيعة معاوقة للحركة القسرية ولا شك ان طبيعة الكبير اقوى لانها
قوة سارية في كل الجسم منقسمة بانقسامه ومن الكيفيات الملموسة
الصلابة وهي عبارة عن ممانعة الغامز واللين عدمها اى عدم ممانعة
الغامز عما من شانه ذلك فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة وقيل
هما الصلابة واللين كيفيتان وجوديتان تقتضيانهما اى ممانعة الغامز
وعدمها فبينهما تقابل التضاد قال الامام ان الصلابة واللين ايضا
من الكيفيات الملموسة وذلك لان الجسم اللين هو الذي يتغمز فهناك
امور الاول الحركة الحاصلة في سطحه الثاني شكل التقعير المقارن
لحدوث تلك الحركة الثالث كونه مستعدا لقبول لذينك الامرين وليس
الاولان بلين لانهما محسوسان بحس البصر واللين ليس كذلك
فتعين الثالث وهو من الكيفيات الاستعدادية وكذلك الجسم الصلب
هو الذي لا يتغمز ففيه امور الاول عدم الانغماز وهو عدمي الثاني الشكل
الباقي فيه الذي لم يتغير عن حاله وهو من الكيفيات المختصة بالكميات
الثالث المقاومة المحسوسة منه بحس اللمس وليست هي صلابة لان
الهواء الذي في الزق المنفوخ فيه له مقاومة ولا صلابة له وكذلك
الرياح القوية لها مقاومة ولا صلابة فيها الرابع الاستعداد نحو
اللاانفعال فهذا هو الصلابة وهو من الكيفيات الاستعدادية

والملاسة والخشونة من الكيفيات الملموسة والملاسة هي استواء وضع
الاجزاء في ظاهر الجسم بحيث يكون اجزائه على سمت واحد لا يكون
بعضها ارفع وبعضها اخفض والخشونة لا استواء اى لا استواء
وضع اجزاء الجسم اى يكون بعض اجزائه ناتيا وبعضها غائرا فهما
على هذا التفسير من مقولة الوضع لا الكيف الا اذا فسرتا اى الملاسة
والخشونة بكيفيتين ملموستين تابعتين للوضع فالملاسة كيفية
تابعة لاستواء وضع الاجزاء والخشونة كيفية تابعة لعدم استواء
وضع الاجزاء فيكونان من مقولة الكيف المبحث الثالث في تحقيق
المبصرات اولا وبالذات وهي الالوان والاضواء فقيل المبصر بالذات
هو الضوء وحده واما اللون فرؤيته بواسطة الضوء فيقال ان الضوء
المرئي بالذات وبالعرض ان يكون هناك رؤية واحدة متعلقة بشيء
ثم تلك الرؤية بعينها تتعلق بشيء اخر فيكون الاول مرئيا بالذات
والثاني بالعرض على قياس قيام الحركة الواحدة بالسفينة وراكبها
اذا علمت ذلك فاعلم انه اذا رئي لون مضيء فهناك رؤيتان احديهما متعلقة
بالضوء والاخرى باللون فكل منهما مرئي بالذات فانه ان رؤية
اللون مشروطة برؤية الضوء بخلاف الشكل مثلا فانه لا تتعلق
رؤية ابتداء بل الرؤية المتعلقة بلون الجسم بعينها متعلقة بالشكل
فهو مرئي بالعرض هكذا قيل اما الالوان فاظهر المحسوسات المبصرة
مهية اى حقيقة وهلية اى وجودا فلا تحتاج الى تعريف كاشف

عن مهيتها وما الدليل يدل به على وجودها فقد قيل البياض
ليس امرا حقيقيا موجودا في الخارج بل هو امر متخيل غير محقق اذ هو
يتخيل من مخالطة الهواء للاجسام الشفافة المتصغرة جدا كما يتخيل
في الثلج والبلور المسحوق سحقا ناعما وقيد به ليكثر السطوح وينفذ الهواء
في اعماقه فان الهواء اذا خالط تلك الاجسام الشفافة الصغيرة ونفذ
فيها يرى تلك الاجسام ابيض لا ان فيها لونا في نفس الامر وقيل سبب تخيل
البياض فيما ذكر تعاكس الاضواء لا نفوذ الهواء وذلك لان تلك الاجسام
الصغيرة فيها سطوح كثيرة فتنعاكس الاضواء بعضها من بعض
فيتخيل فيها بياض وكما يتخيل البياض في موضع شق الزجاج الثخين
فان الهواء اذا خالط ذلك الموضع ونفذ فيه يرى ابيض فالبياض
امر متخيل لا امر موجود والسواد كذلك امر متخيل من كثافة الجسم وانسداد
اجزائه وعدم غور الضوء ونفوذه فيه فيرى اسود لذلك واذا كان
السواد والبياض اللذان هما اصلان للالوان امرين متخيلين غير
موجودين فكذا الباقي منها واجيب عما ذكر في بيان انهما امران
متخيلان بان ذلك الذي ذكر من مخالطة الهواء للاجسام الشفافة
ومن كثافة الجسم وعدم نفوذ الضوء فيه قد يكون سبب حدوثهما
اي البياض والسواد في الخارج مع جواز ان يكون لهما اسباب اخر فما ذكر
انما يدل على انهما مرئيان في هذه الحالة ولا يدل على انهما ليسا امرين
موجودين وقوله والبياض كانه معارضة لما ذكر اي لو كان رؤية

البياض بواسطة نفوذ الهواء في الاجسام الشفافة لوجب ان لا
يحس به فيما ليس فيه ذلك لكنه يحس به بالبياض فيما لا يعقل فيه
ذلك المذكور من نفوذ الهواء ومخالطته للاجسام الشفافة وذلك
كالبيض المسلوق فان بياض البيض مع كونه شفافا يصير ابيض
بعد سلقه وطبخه بالنار مع انه بعد الطبخ يصير اثقل وذلك دليل
قلة الهوائية فيه بعد الطبخ فلم يكن رؤية البياض بسبب مخالطة
الهواء وقيل لبن العذراء وهو دواء يتخذ من خل طبخ فيه المرداسنج
حتى انحل فيه ثم يصفى الخل ثم يخلط الخل المصفى بماء طبخ فيه القلي
فيبيض غاية الابيضاض كاللبن الرائب مع انه بعد الطبخ يصير
الهوائية فيه اقل كما اشار اليه بقوله فانهما اي البيض المسلوق ولبن
العذراء بعد الطبخ والانعقاد به يصيران اثقل واكثف مما كانا
قبله وذلك دليل قلة الهوائية فيهما بعد الطبخ والمشهور فيما بين
القوم ان اصل الالوان هو السواد والبياض والباقي من الالوان
يتركب منهما بحسب اتفق التركيب وقيل اصل الالوان هما والحمرة
والخضرة والصفرة فاصل الالوان خمسة وزعم الشيخ ابو علي
بن سينا ان وجود الالوان مشروط بالضوء كما ذهب اليه كثير
من الاوائل فاللون غير موجود في الظلمة بل الجسم فيها مستعد
لقبول لون خاص بعد تحقق ضوء الا انا لا نحس بها بالالوان
في الظلمة وهو غلط وذلك لان عدم الاحساس بالالوان في الظلمة

اما العدمها لعدم الالوان في نفسها او لمعاوقة الظلمة ومما نعتها عن
الابصار فالاحساس بها والثاني وهو ان عدم الاحساس
بها لمعاوقة الظلمة عنه بط لان العدم لا يعوق ولا يمنع عن شيء
فتعين الاول وهو ان عدم الاحساس بالتون الالوان في الظلمة
لعدمها في نفسها والاعتراض عليه على هذا الدليل بمنع الحصر اي لا نم
ان عدم الاحساس بها في الظلمة اما لعدمها او لمعاوقة الظلمة عنه
لم لا يجوز ان يكون عدم الاحساس بها في الظلمة لعدم شرط رؤيتها وهو
الضوء لجواز ان يكون الضوء شرط ابصارها اي ابصار الالوان
والاحساس بها فلا يرى الالوان عند عدمه عدم الضوء لانتفاء
شرط رؤيتها لا لعدمها في نفسها والمعاوقة الظلمة فمنع
على وجود اللون الالوان قد توجد شديدة اذا كانت صرفة خالية
عن مخالطة ما يضادها كالبياض الصرف الذي لم يخالطه شيء
من السواد وغيره وقد توجد الالوان ضعيفة اذا اختلط بها اجزاء
صغار يضادها كما اذا اختلط بالبياض اجزاء مما يضاده من
السواد اختلاطا لا يتميز معه مع ذلك الاختلاط في الحس اذ لو تميز احدهما
في الحس عن الاخر لكانا لونين لا لونا واحدا واما الاضواء فضرورية
الهلية فلا حاجة الى دليل على وجودها واختلف في انها كيفية مبصرة
او من مقولة الجوهر فقيل انها الاضواء اجسام شفافة تنفصل
عن الجسم المضيء بذاته وتتصل بغيره بالجسم المستضيء وتنبسط عليه

وانما قيل انها اجسام لانها متحركة بدليل انحدارها عن الكواكب
وكل منحدر متحرك لان الانحدار حركة من علو الى سفل وبدليل
انعكاسها اي الاضواء عما يقابل المضيء بذاته اذا كان صقيلا الا غير
والانعكاس حركة فالاضواء لانحدارها وانعكاسها متحركة وكل متحرك
جسم وهو ظ لامتناع الانتقال على الاعراض فالاضواء اجسام واجيب
عنه اولا بمنع الصغرى اي لا نم انها متحركة ولما استدل عليها بالانحدار
والانعكاس عاد المنع الى الدليل كما قال ودليلها اي اجيب بمنع دليل
الصغرى اي لا نم ان الاضواء منحدرة من المضيء ولا نم ان الانعكاس
حركة بل انعكاس الاضواء حدوثها دفعة فيما يقابل المضيء بتوسط
جسم صقيل شفاف وثانيا بالمعارضة بوجهين كما اشار اليه بقوله
وعورض اي دليل القائل بان الاضواء اجسام اولا بانها اي الاضواء
لو كانت اجساما متحركة فلا شك انها تتحرك بمقتضى طباعها اي
لو كانت الاضواء متحركة فحركتها طبيعية اذ لو لم تكن طبيعية فاما
ارادية وهو ظاهر البطلان لعدم شعورها وارادتها او قسرية
وهو بط ايضا اذ الفرض انها لم تكن طبيعية والقسر ملزوم الطبع
فحيث لا طبع فلا قسر فثبت انها لو تحركت فحركتها طبيعية ولو كان
كذلك لتحركت بطباعها الى جهة واحدة لامتناع الحركة الطبيعية الى
جهات شتى لكن التالي بط بالمشاهدة فانه يشاهد الاضواء في
الاطراف المختلفة عند فيضانها عن المضيء وقيل هكذا لو كانت الضوء

اجساما متحركة لتحركت في زمان واحد الى جهة واحدة اذ الحركة اينة
حركة كانت الى كل نوع زمان واحد الى جهتين لكن التالي بط وح
لا يحتاج الى الدليل على كون حركتها طبيعية واشار الى المعارضة
الثانية بقوله وايضا لو كانت الاضواء اجساما وكانت محسوسة
مبصرة ملونة وفي بعض النسخ فان كانت محسوسة سترت ما تحتها
لانه اذا احس بها يمنع من الاحساس بما تحتها كما هو شان الاجسام
المبصرة لان الحس اذا اشتغل ببعض مدركاته يضعف ادراكه لما وراءه
فكان الاكثر ضوءا اكثر سترا لما تحتها ووراءها والواقع خلافه لان الاكثر
ضوءا اشد اظهارا لما تحته وقيل معناه كان الاكثر ضوءا اكثر مستورية
في نفسه على ان المصدر بمعنى المفعول والواقع خلافه لان الاكثر ضوءا
اشد ظهورا في نفسه ولا يساعد عليه قوله سترت ما تحتها ولو لم
يكن الاجسام التي هي اضواء محسوسة مبصرة لم يكن الضوء محسوسا
لكن التالي بط بالحس قيل عليه نختار ان الضوء محسوس ولا يلزم
ستر ما تحته فان بعض الاجسام كالزجاج محسوس ولا يستر ما تحته
واجيب عنه بان الجسم وان لم يستر ما تحته لكن بواسطته يختلف
الاحساس بما تحته بالضعف والضوء ليس كذلك استدل
بعضهم على ان الضوء ليس بجسم بانه لو كان جسما لزم تداخله
مع المستضئ او ازدياد حجمه واللازم بط واجيب بمنع التداخل
لان القائل بكون الضوء جسما يقول انه يحيط بالمستضئ كاحاطة

الهواء بالجسم من غير تداخل وقيل هو اى الضوء هو اللون
ومنع هذا القول بانه قد يحس به بالضوء دون اللون فالضوء
ليس بلون وذلك كالبلور اذا كان في ظلمة فانه قد يحس بالضوء
ولا يحس باللون اما لانتفائه لانتفاء شرطه او شرط وجوده
او شرط رؤيته وقيل الضوء هو مراتب ظهور اللون فالظهور
المطلق هو الضوء والخفاء المطلق هو الظلمة والمتوسط بينهما
هو الظل ولما كان للضوء بحسب المراتب اسماء فيقال له الضياء
والشعاع والنور اشار الى الفرق بينها بقوله ثم ان منها من الا
ضواء ما هو ضوء اول وهو الحاصل من مقابلة المضئ لذاته
كالضوء الحاصل على وجه الارض من مقابلة الشمس المضيئة
بذاتها ويسمى الضوء الاول ضياء ان قوي كما في وسط النهار
مثلا ويسمى شعاعا ان ضعف ومنها ما هو ضوء ثان وهو
الضوء الحاصل من مقابلة المضئ بالغير كالحاصل على وجه الارض
وقت الاسفار قبيل طلوع الشمس وعقيب الغروب اى بعيد
غروبها فان الهواء الذي على وجه الارض في هذين الوقتين يصير
مضيئا بمقابلة الهواء المضئ بمقابلة الشمس وكالحاصل على وجه
الارض من مقابلة القمر الذي هو مضئ بمقابلة الشمس
اذ ليس للقمر ضوء في نفسه واعلم ان الضوء الذاتي القائم بالشمس
مثلا خارج عنهما ويسمى الضوء الثاني نورا وظلا ايضا ان حصل

ذلك الحاصل من مقابلة الهواء المتكيف به بالضوء كما في الهواء الذي على
وجه الارض وقت الاسفار فانه يستضيء بواسطة الهواء المضيء
بمقابلة الشمس فالنور اعم من الظل قال في بعض الشروح كلام المحصل
يدل على ان ضوء القمر لا يسمى نورا وكلام الامام في الملخص يدل على ان ضوء
الشيء ان كان من غيره يسمى نورا واعلم ان للقوم تقسيما آخر وهو
ان القائم بالمضيء لذاته هو الضوء كما في الشمس والقائم بالمضيء بغيره
هو النور اذا كان ذلك الغير مضيئا لذاته كما في القمر ووجه الارض
المستضيئين بضوء الشمس واذا قوبل الضوء بالنور اريد بهما هذان
المعنيان كما اشير اليه في الكتاب العزيز بقوله هو الذي جعل الشمس ضياء
والقمر نورا والحاصل في الجسم من مقابلة المضيء بالغير هو الظل كالحاصل
على وجه الارض وقت الاسفار فانه مستفاد من الهواء المضيء بالشمس
ومن مقابلة القمر المستنير بالشمس فح الضوء اما ذاتي للجسم كما للشمس
او مستفاد من الغير والغير اما مضيء بذاته او بالغير وقد يفسر الظل
بالحاصل من الهواء المتصل بالمضيء كما في المتن فيخرج هذا الحاصل على وجه
الارض من مقابلة القمر وقوله فانا لا نحس اي بضوء الهواء اشارة
الى جواب من قال لو كان الهواء الذي على وجه الارض مضيئا لاحس
كما يحس بالجدار المضيء اي انما لا نحس بضوء الهواء كما نحس بضوء الجدار
لضعف لونه اي لون الهواء دون لون الجدار فانه كلما كان اللون
اقوى كان ظهور الضوء عند الحس اجلى والذي يترقرق وبتلالؤ

على الاجسام فيرى كانه شيء ينفض منها يسمى لمعانا فان كان ذلك
ذاتيا لذلك الجسم اي غير مستفاد من غيره يسمى المترقرق شعاعا
كما للشمس فان ما يترقرق عليها من نفسها لا من الغير وقد تقدم
ان الشعاع يطلق على الضوء الاول الضعيف فالشعاع يقال عليهما
بالاشتراك اللفظي والا اي ان لم يكن المترقرق ذاتيا للجسم فبريقا
اي فيسمى بريقا كما للمرآة اذا حوذيت بالشمس فان ما يترقرق على
المرآة انما هو بواسطة محاذاة الشمس ومقابلتها لا من نفس
المرآة والظلمة عدم النور عما من شانه ان يكون مستنيرا فالتقابل بينها
وبين النور تقابل العدم والملكة وعدها من الكيفيات المحسوسة
بناء على ان مقابلها محسوسة وقيل هي اي الظلمة كيفية وجودية
تمنع الابصار فالتقابل بينها وبين النور تقابل التضاد ومنع
هذا بانه لو كان كذلك اي لو كان الظلمة كيفية وجودية مانعة عن
الابصار لوجب ان لا يرى الجالس في الظلمة كما في غار مظلم نارا توقد
بقربه لوجود الظلمة المانعة من رؤيتها وكذلك لا يرى ما حولها اي
ما حول النار لوجود الظلمة الوجودية المانعة من الرؤية لكن التالي
باطل لانه يرى النار وما حولها فالمقدم مثله ولقائل ان يمنع الملازمة
عنه اذ المانع من الرؤية ظلمة تحيط بالمرئي لا بالرائي يعني ان الظلمة
كيفية وجودية تمنع الابصار اذا كانت محيطة بالمرئي لا بالرائي
فلا يرد ما ذكرتم نقضا البحث الرابع في تحقيق المسموعات وهي

الاصوات في الحروف والمناسب ان يقدم بحث الاصوات لكونها معروضة
للحروف كما صرح به بقوله الحروف كيفيات وصفات تعرض للاصوات
فيتميز بها بعضها اى بعض الاصوات عن بعض آخر مشارك له في الثقل
والخفة والجهر والزيرية اى ان كان الصوتان ثقيلين تميز احدهما
عن الآخر بتلك الكيفية التي هي الحروف وكذلك ان كانا حادين فتامل
قيل يجب ان يراد بتميزه في المسموع ليخرج به طول الصوت وقصره وكونه
طيبا وغير طيب واعتذر عنه بان الطول والقصر خارجان بقوله كيفيات
لانهما من مقولة الكم وكذلك كونه طيبا وغير طيب لانه امر اعتباري
غير موجود خارج عن كيفيات فهي اى الحروف تنقسم الى مصوتة وهي
حروف المد واللين اى الالف والواو والياء اذا كان حركة قبلها
من جنسها والى مصمتة وهو ما عداها من الحروف المد واما
الصوت فلما كان بديهي التصور كالكيفيات المحسوسة مثل الحرارة
واخواتها لم يتعرض لتعريفه وبادر الى بيان سبب حدوثه فقال
والمشهور فيما بين القوم ان السبب الاكثري القريب للصوت
تموج الهواء وليس تموجه حركة انتقالية من هواء واحد بعينه
بل هو صدم بعد صدم وسكون بعد سكون كما في تموج الماء اذا
قرع باليد مثلا وانما قيل ان التموج سبب للصوت لانه اذا وجد
وجد الصوت واذا عدم عدم والدوران وان كان يفيد الظن
فقد يفيد الظن الجزم لبعض الاذهان الثاقبة بواسطة حدس

ولذلك يختلف بحسب الطباع ١٢ منه

فيتموج له وهذا التموج حاصل بقرع عنيف اى امساس شديد
او قلع عنيف اى تفريق شديد وذلك لانه بواسطتهما ينقلب
الهواء من المسافة التي يسلكها الجسم القارع او المقلوع الى الطرفين
بعنف وينقاد لذلك الهواء الهواء المجاور له وهكذا تتصادم
الاهوية الى ان ينتهي الى هواء لا ينقاد للتموج فينقطع الصوت
هناك وانما اعتبر فيهما العنف لانهما اذا كانا بحيث يقاوم المقروع
القارع او المقلوع القالع يحدث الصوت واذا كانا لينين كما في
قرع القطن وقلعه لم يحصل صوت وجعلهما سببين للتموج الموجب
للصوت لا سببين له ابتداء لان القرع امساس ووصول والقلع
تفريق ولا وصول وهما آنيان فلا يجوز كونهما سببا للصوت لانه
زماني فقيل عليه ان التموج لا يخلو من ان يكون آنيا او زمانيا فان
كان الاول فقد جعل سببا للصوت الذي هو زماني وان كان
الثاني فقد جعل القرع والقلع الآنيان سببا له فجعل الآني
سببا للزماني لازم قيل لا محذور فيه اذ لم يكن السبب سببا
تاما اذ لا يلزم وجود الزماني في الآن ح والمشهور ان الاحساس
بالصوت يتوقف على وصول الهواء المتموج الحامل للصوت الى
الصماخ بل بمعنى ان الهواء المجاور للهواء المتموج يتموج ويتكيف
بالصوت وهكذا الى ان يتكيف الهواء الواقف في الصماخ به فيدركه
السامعة وانما قيل ان الاحساس بالصوت يتوقف على وصول

والا لتم وقوع الزماني في الآن تامل ١٢ منه

لا بمعنى ان تحصل واحدا بعينه يتموج ويتكيف بالصوت ويوصل الى الصماخ ١٢

الهواء الحامل له الى الصماخ لوجوه ثلثة اشار الى الاول منها بقوله
لانه اى الصوت يميل عن جهة القرع بهبوب الريح الى جهة اخرى
كما جرب ذلك في صوت المؤذن على المنارة لان من كان منه في جهة
بهب الريح اليها يسمع صوته وان كان بعيدا ومن كان في غير تلك الجهة
لا يسمعه وان كان اقرب بحسب المسافة وما ذلك الا لان الريح
تميل الهواء الحامل للصوت وتحركه الى الجانب الذى هبت اليه فدل
ذلك على ان سماع الصوت يتوقف على وصول الهواء الحامل له الى
القوة السامعة المفروشة على عصب الصماخ والى الثانى بقوله ويتخلف
اى ولانه يتخلف ويتاخر سماع الصوت عن مشاهدة السبب اى سببه
كما في ضرب الفاس على الخشب فانه قد يشاهد ضرب الفاس عليه القارع
للهواء من بعيد ويسمع الصوت بعد ذلك بزمان وما ذلك الا لان
الهواء الحامل للصوت يتحرك في ذلك الزمان الى ان يصل الى الصماخ
والى الثالث بقوله ولانه لو وضع طرف انبوبة على صماخ انسان
وطرفها الاخر على فم اخر وتكلم فيه في الطرف بصوت عال لم يسمع الصوت
غيره غير ذلك الانسان الذى يضع طرف الانبوبة على صماخه
وذلك لان الانبوبة حصرت الهواء ومنعته من الانتشار الى
الجانب الاخر واوصلته الى صماخه دون صماخ غيره قيل هذه الوجوه
راجعة الى الدوران وانه لا يفيد اليقين وقد علم فيما قبل ان مثل
ذلك يعلم بالحدس القوى انه كذلك المشهور انه اى الصوت محسوس

٨٩

في الخارج اى موجود في خارج الصماخ محسوس هناك والا اى
ان لم يكن الصوت محسوسا في خارج الصماخ لما علمت جهته جهة
الصوت كما لا يعلم جهة الملموس لامتناع ادراك جهة ما لا يحس به
بها والحاصل انه قال بعض ان الصوت انما يوجد في محل به
حال وصول الهواء المتموج الى الصماخ ومال الاخرون انه موجود
محسوس في خارج الصماخ فيستدل بمعنى انه محسوس اى من شانه
ان يحس به لانه محسوس فعلا الا لما توقف الاحساس به على وصول
الهواء الى الصماخ وقد صرح به قبيل ذلك فما هو مذكور في
المطولات في هذا المقام ان الصوت موجود قبل وصول الهواء
الى الصماخ ويحس بكونه هناك ايضا لتميز جهته ولا ينافى ذلك ان
الاحساس به مشروط بوصول الهواء الى الصماخ لان المراد بالوصول
ما بيننا قبل الوصول حقيقة وما في حكمها تامل فانه دقيق و
الصدى صوت يحصل من انصراف هواء متموج منصرف عن
جبل او جسم املس يقاوم الهواء المتموج ويمنعه من النفوذ
فيه فيما له ينصرف الهواء المتموج من ذلك الجسم الى الخلف على
الهيئة التى كان الهواء عليها فيحدث صوت يسمى بالصدى
فيحتمل ان يكون الهواء المتموج المصادم للجسم الاملس
يرجع متصفا بتموجه الاول بعينه ويحمل الصوت الى السامع
وان يكون بسبب الصدى تموج جديد حصل للهواء لانه اذا

اذ لو كان غير محسوس بل علم انه موجود محسوس خارج الصماخ

تموج الهواء حتى صادم جسما املس يقاومه ويرده الى الخلف لم يبق
في الهواء للصادم ذلك التموج الذي كان حاصلا فيه بل يحصل بسبب
المصادمة والرجوع تموج شبيه بالتموج الاول فهذا التموج الجديد
الذي كان ابتداؤه عند انتهاء الاول هو سبب الصدى فيما الاظهر هو
الثاني المبحث الخامس في تحقيق الطعوم اي المذوقات وهي تسعة
حاصلة من ضرب الفواعل الثلث الحرارة والبرودة والكيفية المعتدلة
بين الحرارة والبرودة في المنفعلات الثلث الجسم الكثيف واللطيف
والمعتدل بين الكثافة واللطافة كما اشار الى ذلك بقوله الجسم الحامل
للطعم اما ان تكون كثيفا يغلب عليه الارضية او لطيفا مخلوطا فيه تلك
او معتدلا بين الكثافة واللطافة لتعادل ما فيه من الاجزاء والفاعل
فيه في ذلك الجسم اما الحرارة او البرودة او المعتدل بينهما بين الحرارة
والبرودة فيفعل الحار اي الحرارة على ما هو الظاهر او الامر الحار في
الجسم الكثيف مرارة و يفعل الحار في اللطيف حرافة ويفعل الحار
في الجسم الكثيف مرارة ويفعل الحار في اللطيف المعتدل بين اللطافة
والكثافة ملوحة والبرودة تفعل في الجسم الكثيف عفوصة وتفعل
في اللطيف حموضة وتفعل البرودة في المعتدل بين اللطافة والكثافة
قبضا مخصوصا بظاهر الآلة و الامر المعتدل بين الحرارة والبرودة
تفعل في الكثيف حلاوة و تفعل ذلك المعتدل في اللطيف دسومة
و تفعل في المعتدل بين الكثافة واللطافة تفاهة وهي طعم فوق

الدسومة ودون الحلاوة الا انه لا يحس به احساسا متميزا وقد
وضع سهولة ادراك ذلك لوح هكذا فبل جعل الشيخ في
القانون فاعل
الحموضة البرودة كما هو
المذكور هنا وقد جعل في
بحث الاخلاط فاعل
الحموضة الحرارة حيث
قال الصفراء يجعل البلغم

الجسم / الفاعل	الكثيف	اللطيف	المعتدل بين الكثافة واللطافة
الحرارة	مرارة	حرافة	ملوحة
البرودة	عفوصة	حموضة	قبض
المعتدل بين الحرارة والبرودة	حلاوة	دسومة	تفاهة

حامضا والصفراء حار فبينهما تناف وقد اعتذر عنه بان البرودة
جعلت فاعلة للحموضة بمعنى ان موجد الطعم الحامض ابتداء في الجسم
الذي لا طعم له هي البرودة وما ذكر في بحث الاخلاط يراد منه ان الصفراء
يجعل البلغم الذي له طعم مالح حامضا فلا منافاة او يقال البرودة
فعلها الحموضة في المنفعل اللطيف والبلغم ليس منه وقد يطلق التفه
بكسر الفاء لانه نعت واما مفتوح الفاء فمصدر على ما لا طعم له اصلا
او ما له طعم ولكن لا يحس بطعمه كالنحاس فانه لا يحس بطعمه لانه لا يتحلل
منه ما يخالطه اللسان اي النحاس لشدة تكاثفه وبرده لا يتحلل
منه شيء يخالطه رطوبة اللسان التي هي آلة ادراك المذوقات
فيحس به بطعمه بواسطة تلك المخالطة وقد يجتمع طعمان في جسم
واحد كالمرارة والقبض الحاصلين في الحضض بضم الضاد الاولى

وفنجادوآء معروف ويسمى الطعم الممزوج من المرارة والقبض البشاعة
والمرارة اى وكالمرارة والملوحة المجتمعتين فى السبخة ويسمى
الممزوج منهما الزعوقة البحث السادس فى المشمومات المدركة بالشامة
المودعة فى الخيشوم ولا اسم لها الا من جهة الموافقة او المخالفة للطبع
كما قال الروائح الموافقة للمزاج المعتدل تسمى طيبة كرائحة المسك
والروائح المخالفة للمزاج المعتدل تسمى منتنة وللحاجة الى التمثيل بها
وقد يقال رائحة حلوة ورائحة حامضة باعتبار ما تقارنها اي
ما يقارن الروائح من الطعوم نسبت الرائحة اليه وليس لانواعها
لانواع الروائح اسماء خاصة الا من احدى الجهتين المذكورتين اى
الاضافة الى المخالفة للمزاج والموافقة له والى ما يقارنه من الطعوم
وقد تنسب الى ذى الرائحة فيقال رائحة التفاح وامثاله وسبب
الاحساس بها بالروائح وصول الهواء المتكيف بها بالرائحة الى الخيشوم
الذى وضع فيه القوة الشامة وقيل سبب ادراك الرائحة وصول
الهواء المختلط بجزء لطيف متحلل عن ذى الرائحة الى الخيشوم قيل فيه
بعد والا انتفى القدر اليسير من ذى الرائحة اذا انتشرت الرائحة
انتشارا تاما فى ايام واما القسم الثالث من اقسام الكيفيات اعنى
الكيفيات النفسانية اى المختصة بذوات الانفس من الاجسام العنصرية
قيل المراد بالانفس الانفس الحيوانية ومعنى اختصاصها بالحيوان
انها توجد فى الحيوان ولا توجد فى النبات والجماد لا بمعنى انها لا توجد

الا فى الحيوان لوجود بعض هذه الكيفيات كالعلم والقدرة
والارادة فى الواجب تعالى وفى المجردات عند مثبتيها وقيل
المراد بالانفس ما يتناول النفوس الحيوانية والنباتية ايضا
لان الصحة وما يقابلها يوجدان فى النبات بحسب قوة التغذية
والتنمية فهى جواب اما اى واما القسم الثالث فهى الحيوة والصحة
والمرض المقابل لها والادراك وما يتوقف عليه الافعال كالقدرة
والارادة الموقوف عليهما الفعل الارادى فما كانت منها اى من
تلك الكيفيات راسخة مستحكمة فى موضوعها بحيث لا يزول
عنه او يعسر زوالها سميت ملكة وما ليس لذلك اى ما لا يكون
راسخة سميت حالا اى الاختلاف بينهما بالعارض لا بالفصل فان
ما يكون حالا هو بعينه يصير ملكة مثلا الكتابة فى اول حالها حال
وبعد رسوخها تصير ملكة وليس كل حال يصير ملكة لجواز ان لا
يستحكم وبيانها اى بيان الكيفيات النفسانية فى مباحث
المبحث الاول فى الحيوة قدمها على غيرها لانها اصل ومستتبعة
له وهى اى الحيوة قوة تتبع الاعتدال النوعى الحيوانى ومعناه
ان لكل نوع من انواع المركبات العنصرية مزاجا مخصوصا مناسبا
للآثار والخواص المطلوبة منه الصادرة عنه حتى اذا خرج من ذلك
المزاج لم يبق ذلك النوع فالحيوة فى كل نوع من انواع الحيوانات
تابعة لذلك المزاج المسمى بالاعتدال النوعى الذى لكل نوع منها

و تقبض منها ای من تلك القوة التابعة للاعتدال النوعی الحیوانی
سایر القوی الموجودة فی الحیوان کالحس و الحرکة و التغذیة و غیرها
و اعلم ان بعضا قال ان الحیوة هی قوة الحس و الحرکة و قال اخر هی قوة
التغذیة و استدل الحکیم علی مغایرتها ای مغایرة القوة التابعة للاعتدال
النوعی الحیوانی التی هی الحیوة لقوتی الحس و الحرکة و التغذیة بان العضو
المفلوج حی و الا لتعفن و فسد و لیس العضو المفلوج بحساس
و الا لم یکن مفلوجا فاذا قد لحقت الحیوة فیه قوة الحس لوجودها بدونها
فی العضو المفلوج و استدل علی مغایرتها القوة التغذیة بان العضو
الذابل حی و الا لفسد و تعفن و لیس الذابل بمغتذ و الا لم یکن ذابلا
فوجد الحیوة بدون قوة التغذیة فی العضو الذابل فهی غیرها و استدل
ایضا علی المغایرة بان النبات بعکسه ای بعکس ما ذکر من العضو
الذابل فان النبات مغتذ و لیس بحی اما الاول فلانه یزید فی الاقطار
بحسب الغذاء و اما الثانی فظ فوجد التغذیة بدون الحیوة فهی غیرها
و منع هذا الاستدلال بان عدم الفعل ای عدم الاحساس فی العضو المفلوج
و عدم التغذیة فی العضو الذابل لا یستلزم عدم القوة الحساسة
فی المفلوج و التغذیة فی الذابل الحی لان یمنعها ای یمنع القوة عنه عن
الفعل و هو الاحساس فی المفلوج و التغذیه فی الذابل عاین و مانع یمنع
عن الفعل کالسدة العارضة لهما مع وجود القوة الحساسة فی المفلوج
و الغاذیة فی الذابل لان عدم الفعل لا یدل علی عدم فاعله بل یجوز ان

یوجد الفاعل و لم یوجد شرط فعله لمانع عرض له لا یقال لا وجود لقوة
الحس فی العضو المفلوج و لقوة التغذیة فی العضو الذابل اذ القوة
ما یؤثر بالفعل و لما لم یکن فی العضو المفلوج احساس بالفعل فلا یکون
فیه قوة الحس و کذلك لم یکن قوة التغذیة فی العضو الذابل لعدم
فعلها لانه لو سلم ای انا نقول لا نم ان القوة ما یؤثر بالفعل بل
القوة عبارة عما شانه ان یؤثر سواء حصل منها الاثر او لا یحصل لوجود
مانع و لو سلم ان القوة هی المؤثر بالفعل علی ما هو زعم القائل الذی
یخص القوة بما یفعل بالفعل لزم ان لا یطلق لفظ القوة علیه ای
علی ما من شانه التاثیر و لم یؤثر بالفعل و لا یلزم عدمه ای عدم ذلك
الشیء الذی من شانه التاثیر و الحاصل ان تخصیص القائل
یوجب عدم الاطلاق لا العدم و منع الاستدلال بمغایرة قوة
التغذیة للحیوة لوجودها فی النبات دون الحیوة بان غاذیة النبات
تخالف غاذیة الحیوان بالذات و الحقیقة فیجوز ان یکون غاذیة الحیوان
هی قوة الحیوة دون غاذیة النبات لاختلافهما و قد شرطها ای الحیوة
الحکماء و المعتزلة بالبنیة الصالحة لها و البنیة عند الحکماء و هی الجسم
المؤلف من العناصر الاربعة علی وجه یحصل من ترکیبها مزاج معتدل
مناسب لنوع ما من انواع الحیوانات و عند المعتزلة هی مجموع
جواهر فردة لا یمکن تکون الحیوان من اقل منها و اما عندهم فلا
یشترط فیها البنیة بل یجوز ان یخلق الله تعالی الحیوة فی جوهر فرد

ومنع هذا الاشتراط بانها بان الحيوة لو اشترطت بالبنية لكانت
قائمة بها وح ان قام مثنا اى الحيوة بالمجموع اى بمجموع اجزاء البنية
واتحدت الحيوة اى تكون حيوة واحدة قائمة بمجموع الاجزاء كان العرض
الواحد وهو الحيوة الواحدة حالا في محال لكثيرة هي تلك الاجزاء التي للبنية
وهو اى حلول العرض الواحد في محال الكثيرة ح تقرر بطلانه في اوايل
باب الاعراض وان تعددت الحيوة بان قامت بكل جزء من تلك الاجزاء
حيوة على حدة كان كل واحد من تلك الاجزاء في قيام الحيوة به مشروطا
بالاخر اى بقيام الحيوة بالاخر لانه لو لم يكن كذلك لجاز قيام الحيوة بكل منها
فلا تكون البنية شرطا لها مع انه المط وان كان قيام الحيوة بكل جزء
مشروطا بقيامها بالاخر لزم الدور لتوقف قيامها بهذا على قيامها بذلك
وبالعكس لانه لو كان التوقف من جانب دون اخر لزم الترجيح
من غير مرجح لاستواء الاجزاء في الماهية وتساوي الحيوتان ايضا وفيه
اى في هذا المنع نظر توجيهه ان نقال نختار ان حيوة واحدة تقوم بالمجموع
قولك يلزم قيام العرض الواحد بمحال كثيرة قلنا لزوم ممنوع فان المجموع
يحتمل امرين كل واحد واحد من تلك الاجزاء والمجموع من حيث هو
مجموع وهذا الثاني امر واحد غايته انه مركب من متعدد فلا استحالة
في قيام عرض واحد بالمجموع بهذا المعنى وايضا قيام الحيوة بكل جزء
منها مشروط ومتوقف على قيامها بالاخر توقف المعية بمعنى
ان قيامها به مستلزم لقيامها بالاخر لا توقف تقدم ولا استحالة في

في دور المعية وايضا جاز ان تكون قيام الحيوة بكل جزء يتوقف على
انضمام الجزء الاخر اليه لا على قيام الحيوة بالاخر فلا دور وايضا يجوز
ان تكون الجزء خصوصية يقتضي قيام الحيوة به ومنه يحيى سائر الا
جزاء كما للقلب مثلا والموت عدم الحيوة عما من شانه الحيوة بل عما
اتصف بها فالتقابل بينه وبين الحيوة تقابل العدم والملكة وقيل
هو اى الموت كيفية وجودية تضاد الحيوة خلقها الله في الحي لقوله تعالى
خلق الموت والحيوة اى اوجد فالموت مخلوق موجود والعدم لا يخلق
ولا يوجد اذ الايجاد لا يتصور الا فيما له وجود فالموت ليس بعدم
بينهما تقابل التضاد ح ومنع ذلك بان المعنى بالخلق اى المقصود
بالخلق هنا هو التقدير لا الايجاد وتقدير الامور العدمية جائز
المبحث الثالث من الكيفيات النفسانية في الادراكات قيل الادراك
من الامور الوجدانية الضرورية التصور فالوجود والمذكور في تعريفه
تعريف تنبيهي لفظي كما قيل الادراك هو ان تكون حقيقة المدرك متمثلة
عند المدرك يشاهدها ما به يدرك وهذا لم يتحاش فيه عن ايراد
المشتق منه في تعريفه وهي اى الادراكات اما ان تكون ادراكات ظاهرة
كاحساس المشاعر الخمس اللمس الذوق والسمع والبصر والشم
واما ان تكون ادراكات باطنة وهي اى الباطنة تنقسم الى تصورات
وتصديقات لان الادراك لا يخ من ان تكون معه حكم ايجابي او
سلبي او لا الثاني هو التصور والاول التصديق والتصديقات

واعلم ان الادراك ان كان بغير آلة فتمثل
الحقيقة انما يتحقق في ذات المدرك وان كان
بالة فتمثلها فيها فان باب الادراك هو
الذات في القسم الاول والالة في الثاني
والثاني هو الذي حضر الحقيقة عنده
وهو معنى قوله يشاهدها ما به يدرك
منه

وهو المعتبر فيه الحكم اما ان يكون حكمه جازما يمنع من النقيض اى الحاكم
يجزم بان ذلك الحكم كذلك سوآء كان فى نفس الامر كذلك او عنده
او لا يكون جازما بل محتملا للنقيض عنده والاول اى الجازم
اما ان يكون الجزم فيه لموجب وهو دليل يوجب ذلك الجزم او لا
لموجب كما يتفق لبعض الجزم بشىء لا دليل له فيه والثانى الذى
لا يكون الجزم فيه لموجب التقليد والاول اى ما يكون الجزم فيه
لموجب اما ان يقبل متعلقه اى الشىء الذى يكون هذا التصديق
متعلقا به النقيض اى نقيض هذا التصديق بوجه ما وهو اى
التصديق الذى يقبل متعلقه النقيض بوجه هو الاعتقاد وهذا
لا ينافى اطلاق الاعتقاد على ما هو اعم من ذلك عند بعض او لا يقبل
متعلقه النقيض بوجه وهو العلم واليقين وان كان العلم يطلق
على ما هو اعم عنه بعض والثانى من قسمى التصديق وهو ان لا يكون
حكمه جازما ان كان متساوى الطرفين الايجاب والسلب لا يترجح احدهما
على الاخر عند القائل فهو شك وذلك لا ينافى التصديق به اذ الشاك
فى شىء بحسب نفس الامر قد يحكم باحد طرفيه لمصلحة مع دغدغة
واضطراب باطنه فكلامه تصديق وان لم يكن ذلك فى نفسه وان
لم يكن متساوى الطرفين بل يكون احدهما من الايجاب والسلب
راجحا والاخر مرجوحا فالراجح ظن والمرجوح وهم فالموهوم فيصدق
به كالمشكوك قيل يخرج عن التقسيم الجهل المركب فانه يبعد ان

ان يجعل المراد خلاف الاعتقاد نا ولم لما فرغ عن تقسيم الادراكات
الباطنة الى التصور والتصديق باقسامه اراد ان يبين الوجود
الذهنى الذى هو علم عند بعض فقال والتصور اى العلم عند الحكماء
هو وجود صورة المعلوم فى العالم الذى هو النفس الناطقة
العاقلة والذى يدل على وجود هذه الصورة فى العقل انا نتصور
المعدوم الذى لا وجود له فى الخارج ونميزه عن غيره مما هو موجود
او معدوم تميزا لا يتحقق الا مع الثبوت لانا نميزه ونحكم عليه باحكام
ثبوتية ما نعته فى نفس الامر والحكم على شىء بتلك الاحكام يقتضى ثبوت
المحكوم عليه ضرورة ان ثبوت شىء لاخر فرع ثبوته فى نفسه وليس
هو اى ذلك الثبوت فى الخارج لانه معدوم فيه فهو اى فهذا الثبوت
يكون فى الذهن فثبت وجود صور المعلومات فى العقل لانه اذا ثبت
وجود معلوم او صورة معدوم فى الخارج فيه والعلم بالاشياء الاخر
من هذا القبيل ايضا فيلزم وجود الاشياء كلها فى العقل وهو المط
واعترض عليه اى على ما ذكر من بيان الوجود العقلى الذهنى للاشياء بانه
اى بان وجود الاشياء فى الذهن باطل لانه يوجب ذلك كون الذهن
حارا باردا معا مستقيما مستديرا معا عند تصوره اى عند تصور
هذه الامور المذكورة الحرارة والبرودة والاستقامة والاستدارة
لان الحار ما حصل فيه الحرارة وكذا البواقى فيلزم اجتماع المتضادين
والمتنافيين فى محل واحد هو الذهن وهو مح قال المص رحمه الله

والحق انهم اى الحكماء ان قصدوا بالصورة الحاصلة فى الذهن والعقل
ما يشبه المتخيل فى المرآة اى يكون الحاصل فى الذهن شبحا يشبه الذى فى
الخارج هو شبحه ومثاله لا نفسه كالحاصل فى المرآة فيحتمل ان يكون
ذلك حقا ولا يلزم شيء مما ذكر من كون الذهن حارا او باردا مستقيما
والحق انهم اى الحكماء ان قصدوا بالصورة الحاصلة فى الذهن والعقل
ما يشبه المتخيل فى المرآة اى يكون الحاصل فى الذهن شبحا مستديرا
لدائرة الحاصل فى الذهن شبحها ومثالها لا نفسها فاما اذا ارادوا بالصورة ما يشارك
الموجود الخارجى فى تمام الماهية فيبطل بدليل على بطلانه سوى ما ذكر من وجهان
آخران اشار الى الاول منهما بقوله لانها اى لان الصورة الحاصلة فى الذهن
عرض لانها قائمة بالذهن حالة فيه محتاجة اليه فى وجوده هنا والمتصور
قد يكون جوهرا كما اذا تصور جسم مثلا فكيف تكون الصورة التى هى
من الاعراض نفس الجوهر ومشاركا له فى الحقيقة والى الثانى بقوله
والشيء يتصور نفسه اى لو كان الحاصل فى الذهن مشاركا للماهية قد
لما فى الخارج ومثالا له فلو تصور انسان نفسه فقد حصل فيه مثله
لان الحاصل فى الذهن والعقل مثل ومشارك لما فى الخارج فى الماهية
ولو حصل فيه مثله لزم اجتماع المثلين صورته ونفسه فى محل
واحد وهو محال لما مر فى السابق وبعض الشارحين جعل قوله والشيء
قد يتصور نفسه الخ معارضة اخرى من تتمة قوله واعترض والظاهر
ما قلنا هذا واعلم ان ما عليه المحققون ان الموجود فى الذهن هو عين

الموجود الخارجى الا انه فى الذهن موجود بوجود ظلى غير اصيل
وفى الخارج بوجود عينى اصيل والفرق انما هو فى ذلك وما قيل انه
لو كان كذلك يلزم كون الذهن حارا او باردا مستقيما ومستديرا
عند تصورها الخ وذلك لان لوازم الاشياء منها ما يلزم الشيء لنفس
ماهيته وهذا لازم له كيفما وجد ذهنا او خارجا كالزوجية للاربعة و
تساوى الزوايا الثلث لقائمتين للمثلث ومنها ما يلزم الشيء
اذا وجد فى الذهن اى لزومه للماهية مشروط بكونها موجودة فى
الذهن بوجود ظلى كالكلية مثلا ومنها ما يلزم الشيء اذا وجد
بوجود عينى اصيل اى لا يكون لازما له الا بهذا الوجود والحرارة واخواتها
من هذا القبيل فالحار ما حصل له هوية الحرارة اى ماهيتها الموجودة
بالوجود الخارجى الاصيل فلا يلزم من حصولها للذهن ان يكون
الذهن حارا باردا مستقيما وما قيل ايضا ان الحاصل عرض الخ اذ
الجوهر ماهية اذا وجدت فى الخارج كانت لا فى موضوع والحاصل فى الذهن
اذا كان جوهرا جوهر لصدق تعريفه عليه وان كان العلم به وهو الصورة
الحاصلة فى الذهن كيفية نفسانية ولا محذور فيه وما قيل يلزم
اجتماع المثلين عند تصور الانسان نفسه ايضا لان العاقل
قائم بنفسه والصورة الذهنية المماثلة له قائمة به فلا يلزم اجتماع
المثلين فى محل واحد والمستحيل الذى مر بطلانه هذا الابطال
اشارة الى سؤال على الوجه الاخير اى الخ انه يلزم اجتماع المثلين

اذا تصور الانسان نفسه اذ العاقل والمعقول والعقل اى التعقل
واحد فى الوجود العينى فيما اذا تعقل انسان نفسه وذلك لان العاقل
هو الذى حضر عنده مهية مجردة عن العوارض الغريبة والغواشى
المادية وهو اى ما حضر عنده مهية مجردة اعم من الذى حضر عنده
ما يغايره او حضر عنده نفسه واذا جاز ذلك كان العاقل والمعقول
والعقل واحدا فيما اذا تعقل انسان نفسه فلا يلزم لاجتماع المثلين
لعدم التغاير بين العاقل والمعقول وانتفاء المثلين لتغاير
ثم اشار الى الجواب عنه بقوله لان حضور الشئ عند نفسه مح اى
اذا كان العقل والعاقل والمعقول واحدا والتعقل ليس الا حضور
المعقول عند العاقل يلزم حضور الشئ عند نفسه وهو مح بالبديهة
فيلزم احد الامرين اما القول بتغاير المعقول للعاقل او اجتماع
المثلين وجوابه انه يكفى فى حضور الشئ عند اخر التغاير الاعتبارى
بينهما وهو حاصل هنا لان الانسان اذا عقل نفسه فهو عالم عاقل باعتبار
ان مهية مجردة حاضرة عنده ومعلوم معقول باعتبار انه حاضر عند
شيء وعلم باعتبار حضوره والله اعلم وقيل العلم تعلق خاص بين
العالم والمعلوم اى العلم اضافة ونسبة مخصوصة بين العالم والمعلوم
لانه يعلم بالضرورة ان احدا اذا علم شيئا حصل بينه وبين ذلك الشئ
نسبة مخصوصة لم تكن قبل ذلك فعبر عنها بالتعلق الخاص بين العالم
والمعلوم واذا فسر العلم بالتعلق الخاص فيتعدد بتعدد المعلومات

العلم

اذ التعلق تغير بتغير احد المتعلقين ويشكل تغير العلم بالتعلق
الخاص بتعقل الشئ نفسه وذلك لان تعلق شئ باخر يقتضى
شيئين متغايرين ولا تغاير بين الشئ ونفسه وقد يقال
يكفى التغاير الاعتبارى فى امثال هنا وقيل العلم صفة قايمة
بالعالم توجب العالمية له وهى اى العالمية حالة لتلك الصفة لها تعلق
بالمعلوم الخاص فعلى هذا التفسير للعلم لا يتعدد العلم بتعدد
المعلومات اى لا يلزم من تغير تعلق العالمية التى هى حالة لهذه الصفة
التى هى علم بالمعلومات تغيرها لجواز ان تكون لشيء واحد تعلقات
كثيرة بامور متعددة فرعان اى مسئلتان متفرعتان على القول
بالصورة اى بوجود صور الاشياء فى الذهن الفرع الاول الصورة
العقلية الحاصلة فى الذهن تفارقها الصورة الجسمانية الخارجية
مع تساويهما فى المهية فى امور الاول انها اى الجسمانية محسوسة
خارجا والصورة العقلية ليست كذلك والثانى ان الجسمانية
متمانعة اى اذا حلت احديهما فى محل كالنارية مثلا امتنع ان يحل فيه
اخرى كالارضية مثلا ما دامت الاولى فيه والعقلية ليست كذلك
لجواز تعقل السواد والبياض معا والارض والنار والثالث ان
الصور الجسمانية ممتنعة الحلول فى مادة ما هى اصغر منها كما ان
صورة الارض الخارجية يمتنع ان تحل فى مادة خردلة والا لم يكن
هى الارض الخارجة والصورة العقلية ليست كذلك لجواز ذلك فيها

ولذلك يقتدر النفس على تخيل الارض والسماء والجبال من الامور العظام
وتخيل الامور الصغيرة معها ايضا والرابع ان الصور الجسمانية مندفعة
ومزالة بحدوث ما هو اقوى منها كما فى الكون والفساد فان الصورة
القوية اذا حدثت فى المادة زال عنها الضعيفة والصور العقلية ليست
كذلك لان الصورة العقلية للكيفية الضعيفة لا تزول عن العاقلة
المدركة بسبب حصول صورة الكيفية القوية فيها الفرع الثانى
فى بيان حال الصورة العقلية الصورة العقلية الحاصلة فى الاذهان
كلية بخلاف الصور الخارجية فانها جزئية واما الحاصلة فى العقل
فكلية لا على معنى انها اى الصور العقلية كلية فى نفسها وبالنظر الى
ذاتها فانها باعتبار نفسها وذاتها صور جزئية حاصلة فى نفوس
جزئية معروضة للمشخصات كنفس زيد وعمرو وبكر وغيرها فهى
بهذا الاعتبار جزئية معروضة لما يعرض لها بحسب كونها فى تلك
النفوس الجزئية بل كلية الصور العقلية باعتبارين احدهما انها متصفة
بالكلية لان المعلوم بها كلى فاتصاف الصورة العقلية بالكلية بالمجاز
على معنى ان المعلوم بها من حيث هو معلوم من غير اعتبار كونه فى
الذهن او الخارج كلى او كليتها باعتبار مطابقتها لكل واحد من
افرادها بعد حذف مشخصاته وذلك لان نسبتها اى نسبة الصورة
العقلية الى كل واحد من افراد ذلك النوع الحاصل صورته فى العقل سواء
يعنى اذا حذف مشخصات اى فرد منه كان الباقى بعد حذف المشخصات

مساويا لما حصل فى العقل مثلا مهية الانسان الحاصلة فى العقل كلية
على معنى ان اى فرد منه اذا حصل فى الخيال وحذف مشخصاته وجرد
عنها كان الباقى كليا مطابقا لمهية زيد وعمرو وغيرهما من افراد الا
نسان فتلك الصورة الحاصلة فى العقل مشتركة بين جميع افرادها ق
العلم باعتبار آخر قسمان اجمالى وهو علم واحد يتعلق بامور
متعددة باعتبار شامل لها لتلك الامور كما يعلم المحكوم عليه وبه
والنسبة والحكم بانها اجزاء التصديق من غير ملاحظة امتياز
بعضها عن آخر وتفصيلى وهو علم واحد يتعلق باعيان كل واحد منها
من تلك الامور المتعددة كما يعلم كل من الامور المذكورة متصفا
بامتيازه عن الآخر والعلم باعتبار غير ما ذكر قسمان ايضا فعلى يكون
سببا للوجود الخارجى وهو ما تصورت فعلا فعقلته كما يتصور
النجار السرير فيوجده على وفق تصوره فهذا علم يتبعه المعلوم
وانفعالى مستفاد من الموجود الخارجى كما اذا شاهدت شيئا
فتعقلته مثل ما تشاهده من الامور المحسوسة كالسماء والارض
ثم يتصور ذلك فهذا العلم تابع للمعلوم قال الحكماء علم الله
بمصنوعاته فعلى لانه السبب لوجود الممكنات فى الخارج ولا يتوقف
علمه فى كونه سببا لها على آلة كما يتوقف علم الانسان فى صدور شىء
منه على الآلة ولهذا يتخلف فعل الانسان عن علمه وقالوا ان علمه تعالى
باحوال الممكنات على ابلغ النظام واحسن الترتيب واحكم الوجه

فان قيل بعض الامور لا يخلو اما ان يتعلق به علم واحد
او لا فان كان الثانى فلا يكون علم اجماليا وان
كان الاول فيكون تلك الامور معلومة بتفصيل
فلا علم اجماليا فليس احد الاول ولا يلزم
يعلم معلوم بتفصيلا فليس لها خصوص
ذلك ولو كان كل منها معلوما وعليه وبه والنسبة
والحاصل اذا علم المحكوم عليه التصديق فلا اشكال انه
الحكم بانها اجزاء التصديق بسيطة شاملة
حصل العالم حاله بكونها اجزاء التصديق
لتلك الامور بخصوصية كل منها وهو
ولكن لا يعلم خصوصية كل منها مفصلة
المراد بالعلم الاجمالى تامل فيه منه

بالنسبة الى الكل من حيث هو كل هو الذى اسند اليه وجودها على
هذا الوجه البليغ فى النظام دون ساير الوجوه الممكنة وهذا العلم
يسمى بالعناية الازلية واما علمه تعالى بذاته فلا يكون فعليا ولا انفعاليا
بل هو عين ذاته بالذات وان غاير بالاعتبار هكذا قالوا والله اعلم بحقيقة
الحال مسئلة تشبه ان تكون تتميما لمباحث الادراكات للنفس الناطقة
فى الانسانية فى ادراكها المعقولات وترتيبها الى كمالها الممكن لها اربع مراتب
المرتبة الاولى استعداد التعقل لها كما يكون للاطفال فانهم وان كانوا فى
حال الطفولية وابتداء الخلقة خالين عن تعقل وادراك لكنه لهم فى
هذه الحالة استعداد لذلك ليس لساير الحيوانات وتسمى اى استعدادها
للتعقل او النفس فى هذه المرتبة العقل الهيولانى لتشبيهها بالهيولى الخالية
فى نفسها عن الصور المستعدة لها اذ النفس فى هذه المرتبة خالية عن
العلوم كلها لكنها مستعدة لها والمرتبة الثانية ان تحصل البديهيات
للنفس وفى بعض النسخ ان تحصل النفس البديهيات باستعمال
الحواس فى الجزئيات المدركة بها والتنبه لما بينها من المشاركات
والمباينات تحصل لها بذلك العلم بالبديهيات فان النفس اذا احست
بجزئيات كثيرة وارتسمت صورها فى آلاتها الجسمانية ولاحظت نسبة
بعضها الى بعض استعدت لان تفيض عليها من المبدا احكام تصديقية
بديهية فيما بينها وهى اى هذه المرتبة الثانية للنفس هى العقل
بالملكة التى هى مناط التكليف عند المتكلمين قال الشيخ الاشعرى

هو العقل الذى هو مناط التكليف طبيعة وغريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات منه

العقل الذى هو مناط التكليف العلم ببعض الضروريات قيل
سمى بالملكة وان لم تكن فى هذه المرتبة الانتقال الى النظريات بل
استعداد ضعيف رسوخه تفاؤلا اذ المرتبة الثانية هى حصول البد
يهيات بالفعل للنفس واستعدادها لاكتساب النظريات منها
والمرتبة الثالثة ان تحصل النفس النظريات باكتسابها من الضروريات
بحيث تتمكن النفس من استحضارها اى النظريات متى شاءت من غير
كسب جديد لكونها مخزونة عندها وتسمى النفس فى هذه المرتبة العقل
بالفعل لحصول النظريات لها بالفعل وقيل العقل بالفعل ملكة
اكتساب النظريات لها بالفعل من الضروريات اى تكون النفس
بحيث متى شاءت تستحضر الضروريات وتستنتج منها النظريات
والمشهور ما هو فى المتن اى ان العقل بالفعل هو حصول النظريات
باكتسابها من الضروريات بحيث تستحضرها النفس متى شاءت
من غير كسب جديد والمرتبة الرابعة ان تستحضرها اى تستحضر
النفس النظريات التى ادركتها وتلتفت النفس اليها بحيث لا
تغيب عنها اصلا ويسمى العقل المستفاد لاستفادتها من العقل
الفعال قيل هذه المراتب الاربع تعتبر بالقياس الى كل نظرى لا الى
النظريات باسرها فاذا حصل للنفس نظرى بحيث يتمكن من
استحضاره متى شاءت من غير كسب جديد كان عقلا بالفعل
وان كان هذا النظرى مشاهدا لها لا تغيب عنها اصلا فهو عقل

وملكة الاستحصال من البديهيات الى الكسبيات وفيه ما ذكرنا من ان ذلك ناظر للتفاؤل لان ضعف الملكة غير حاصل لها بعد منه

لا يخفى على الفطن اللبيب من هذه المباحث ما قيل ان النفس تصير عقلا اذا تمت وحصلت بالفعل اى حصل جميع ما فى قوتها لها بالفعل وذلك لان المرتبة الاولى انما سميت بالعقل الهيولانى لحصول ذلك لها بالفعل وكذلك فى المراتب الاخر تامل منه

مستفاد وعلى هذا يمكن حصول هذه المرتبة اى العقل المستفاد فى دار
الدنيا ويكون المستفاد متقدما على العقل بالفعل فى الحدوث ومتاخرا
عنه فى البقاء واما اذا كان المستفاد هو مشاهدة جميع النظريات
الحاصلة للنفس بحيث لا يغيب عنها اصلا فحصولها فى هذه الدار مستبعد
جدا بل كالمتعذر المبحث الثالث من الكيفيات النفسانية فى القدرة
والارادة ويعرف القدرة بانها صفة وكيفية تؤثر فى الشيء وفق الارادة
فيخرج عنه الصفة الغير المؤثرة كالعلم فانه لا يؤثر فى شيء وما يؤثر
لا على وفق الارادة كالطبيعة للبسائط العنصرية اذ لا شعور لها فهى
اى الارادة ميل له الشيء يعقب اعتقاد النفع فى المراد سواء كان
عائدا الى المريد او المراد له وسواء كان فيه فى نفس الامر او بحسب اعتقادا
كما ان الكراهة المضادة لها نفرة تعقب اعتقاد الضرر فى المكروه قيل
النفع اللذة والضر الالم وسيجيء انهما بديهيا التصور والظاهر ان النفع
ما يختاره العاقل بما كان مطلوبا بالذات او يكون وسيلة اليه والضار
ما يحترز عنه العاقل وقيل القدرة مبدأ الافعال المختلفة اذا عرفت
تفسيرى القدرة فالقوة الحيوانية قدرة اتفاقا على كلا التفسيرين
لانها صفة تؤثر وفق الارادة مع كونها مبدأ للافعال المختلفة
من التغذية والتنمية وتوليد المثل ونحوها والقوة الفلكية
عند من يجعلها شاعرة كالحكماء الذاهبين الى ان حركة الافلاك
ارادية قدرة على التفسير الاول لانها تؤثر وفق الارادة على رأيهم

دون التفسير الثانى لان فعلها على نهج واحد لا يختلف والقوة النباتية
قدرة على التفسير الثانى للقدرة اذ النباتية مبدأ للافعال المختلفة
من التغذية والتنمية والتوليد دون التفسير الاول لانها ليست
بذات ارادة اذ لا شعور لها وبين التفسيرين عموم من وجه و
القوة العنصرية كالخفة للنار والثقل للارض خارجة عنهما عن
تعريفى القدرة لعدم الارادة والشعور فيهما وكون ما يصدر منها
على نهج واحد غير مختلف فهى ليست قدرة اتفاقا وهى اى القدرة
غير المزاج لانه لان المزاج من جنس الحرارة والبرودة اى من الكيفيات
الملموسة لان المزاج كيفية متوسطة بين الكيفيات الاربع الحرارة
والبرودة والرطوبة واليبوسة فهو من جنس تلك الكيفيات
غايته انها فى المزاج اضعف بواسطة انكسارها بالفعل والانفعال
بينها وتاثيره اى تاثير المزاج من جنس تاثيرهما اى الحرارة و
البرودة اى يكون اثره وحكمه من جنس الكيفيات الملموسة الا انه
اضعف والقدرة ليست كذلك اى ليست القدرة من جنس
الكيفيات الملموسة ولا فعلها وتاثيرها من جنسها فلا تكون القدرة
نفس المزاج ولما ذكر القوة النباتية والحيوانية والفلكية والطبيعية
وان ايها تسمى قدرة باى اعتبار اراد ان يذكر تعريفا لها شاملا
للجميع فقال والقوة مبدأ الفعل مطلقا اعم من ان يكون مختلفا
او على نهج واحد وعلى التقديرين اما بشعور او لا فيشمل القوة

الفلكية الشاعرة التي فعلها غير مختلف والحيوانية الشاعرة مع اختلاف
فعلها والنباتية التي لا شعور لها مع اختلاف افعالها والطبيعة التي
لا تختلف فعلها مع كونها غير شاعرة وقد تقال القوة لامكان الشيء
مجازا لان القوة التي هي قسيمة الفعل موضوعة لامكان الشيء
مع عدم حصوله بالفعل فاذا اطلق على الامكان كان اطلاقا للاسم
الموضوع للكل على جزئه فيكون مجازا او هذا الامكان غير الامكان الذاتي
لانه لا يجتمع مع الفعل والذاتي يجامعه وهذا الموضع يقتضي مزيد
بسط فلنذكر ما قيل فيه قال الامام لفظ القوة وضع اولا للمعنى
الموجود في الحيوان الذي يمكن به ان يصدر منه افعال شاقة شديدة
ثم ان للقوة بهذا المعنى مبدأ ولازما اما المبدأ فهو القدرة يعني كون
الحيوان اذا شاء فعل واذا لم يشأ لم يفعل واما اللازم فهو ان لا ينفعل
بسهولة لان من زاول الحركات الشديدة الشاقة اذا انفعل عنها منعه
ذلك عن اتمام فعله فلا جرم صار اللاانفعال دليلا على الشدة ثم نقل
اسم القوة الى ذلك المبدأ وهو القدرة والى ذلك اللازم وهو اللا
انفعال ثم ان للقدرة وصفا هو كالجنس لها اعني الصفة المؤثرة
في الغير ولها لازم ايضا وهو الامكان لان القادر لما كان ما يصح منه
ان يفعل وان لا يفعل كان امكان الفعل لازما للقدرة فنقل اسم القوة
الى ذلك الجنس والى ذلك اللازم فيقال للابيض انه اسود بالقوة
اي يمكن ان يصير اسود وسمي الحصول فعلا بازائه اذا عرفت

على ما نقل عرفت تفصيل قوله والقوة مبدأ الفعل مطلقا ثم
والخلق ملكة اي صفة نفسانية راسخة بها يصدر عن النفس
افعال بسهولة بلا تامل اي من غير سبق روية وفكر كمن يكتب
شيئا من غير ان يتفكر ويتامل في حرف حرف فالكيفية النفسانية
اذا لم تكن ملكة لا تسمى خلقا واذا كانت ملكة ولم تكن مبدأ لصدور
فعل لم تكن خلقا ايضا وان كانت مبدأ بعسر وتامل لم تكن خلقا
فما اجتمع فيه هذه الامور كانت خلقا ويشاركه القدرة في ان كلا
منهما مبدأ للفعل ولكن بينهما فرق كما اشار اليه بقوله والفرق
بينه بين الخلق وبين القدرة ان نسبة القدرة الى الضدين على
السوية بمعنى ان القدرة صفة وحالة للنفس اذا انضم اليها ارادة
احد الضدين حصل ذلك الضد فاذا انضم اليها ارادة الضد الاخر
حصل الاخر والخلق ليس كذلك لانه مبدأ الفعل بسهولة ولا شك
ان احد الضدين اذا حصل من النفس بسهولة لا يكون الضد الاخر
كذلك ومن منع ذلك اي كون نسبة القدرة الى الضدين على السوية
كبعض الاشاعرة اراد بها بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التاثير
اي العلة التامة للفعل ولهذا اي لاجل ان المراد بالقدرة القوة المستجمعة
لشرائط التاثير زعم هذا المانع ان القدرة مع الفعل لانه اذا كان
المراد بها العلة التامة للفعل فلا محالة يكون الفعل معها بالزمان
والا لزم تخلف المعلول عن العلة التامة وهو باطل لما مر في بحث

العلاقة المحبة من الكيفيات النفسانية وهي نوع من الارادة اي هي ميل
يعقب اعتقاد النفع فمحبة الله تعالى لعباده ارادة كرامتهم اي ارادة
الله كرامتهم وايصال الثواب اليهم ومحبة العباد له تعالى ارادة طاعته
اي ارادة العباد طاعته تعالى والرضا قالت المعتزلة هي الارادة واذ لم يرض
الله لعباده الكفر فلا يكون مريدا له وعند الاشاعرة الرضا ترك الا
عتراض بحيث سكن النفس معه فلا يكون الكفر مرضيا للاعتراض عليه
وان كان مرادا والعزم جزم الارادة بعد التردد في الفعل المراد فهذا
التردد حاصل من الدواعي المختلفة المنبعثة من الافكار العقلية فاذا
استمر التردد حصل التحير وان يرجح احد الطرفين ويجزم به فهذا الجزم
هو العزم المبحث الرابع من الكيفيات النفسانية في بيان بعض تلك
الكيفيات فقال اللذة والالم بديهيا التصور لان كل عاقل بل كل حساس
يدركهما من نفسه ويميز بينهما وبين غيرهما ايضا فلا يحتاجان الى
تعريف لان الاحساس الواجداني بجزئياتهما قد افاد العلم بماهيتهما
على وجه لا يحتاج الى تعريف وهذا هو المراد من قولهم هما بديهيا التصور
فلا يرد ما قيل عليه وما ذكر في تعريفهما فلشرح الاسم وذكر الخواص
لهما وهو قولهم اللذة ادراك الملائم من حيث هو ملائم وقيد بالحيثية
لان الشيء قد يكون ملائما من وجه دون وجه وادراكه من حيث هو
ملائم لذة والملائم للشيء هو كماله الخاص به كالتكييف بالحلاوة
للذائقة وكالجاه والرفعة للقوة الغضبية وكاستماع الالحان

[illegible]

الطيبة للسامعة وكادراك الحقائق للقوة العاقلة الملكية والالم ادراك
المنافر من حيث هو منافر وفائدة القيد تعلم مما مر قال الكم فيه
نظر لانا نجد من انفسنا حالة مخصوصة عند اكل لذيذ مثلا ونعلم
انا ندرك ملائما لذيذا ولكن لا نعلم ان تلك الحالة الوجدانية التي هي
اللذة هي نفس الادراك او امر غيره غير الادراك وتنقيح المغايرة
بين الحالة المذكورة والادراك فاللذة كلاهما او احدهما اي لا نعلم ان
اللذة هي الحالة المذكورة والادراك معا او هي احدهما واذا كان الحال
كذلك فلا يمكن الجزم بان اللذة هي ادراك الملائم وما قيل نقلا عن
محمد بن زكريا الطبيب الرازي من ان اللذة ليست امرا محققا
موجودا بل هي امر عدمي اعتباري لانها دفع الالم والعود الى الحالة
الطبيعية الاصلية لان اللذة الحاصلة عند الاكل مثلا ليست امرا
محققا بل هي دفع الم الجوع خطأ اي ما قيل نقلا عنه خطأ لانه
لو كان اللذة دفع الالم فينبغي ان لا يوجد اللذة الا عقيب الالم لكن
التالي باطل لان الانسان قد يلتذ بالنظر الى الوجه الحسن بغتة
من غير ان يخطر بباله ذلك حتى يتالم بفقده والوقوف اي كذلك
يلتذ الانسان بالوقوف على مسئلة علمية والعثور على مال فجاءة
بغتة بلا خطور سابق اي مع انه لم يخطر بباله في سابق الحال
شيء من هذه الاشياء ليتالم بفقده ثم اذا حصل نال المدى
اجيب عن ذلك بان هذه الجزئيات على الوجه المعين الجزئي

الوجود فاجيب عنه بان حصول الحصول نسبة بين الحصول ومحله فلا
تكون نفس الحصول الاول الذى هو نسبة بين العرض الحال فى محله
وبين محله وايضا نلتزم هذا التسلسل ونمنع استحالته لانه من جانب المعلول
اذ الحصول معلول المنتسبين احتج الحكماء على ان الاعراض النسبية
موجودة بانها النسب كفوقية السماء مثلا لو لم تكن متحققة فى نفس الامر
اذ لو كانت امرا اعتباريا او فرضيا فانما تتحقق باعتبار فرض الفارض
واعتبار المعتبر لكنها متحققة ولا فرض فارض ولا اعتبار معتبر فهى اى
الاعراض النسبية اذن من الخارجيات الموجودة لا من الاعتباريات
المفروضة وليست اى احتج الحكماء بما مر وبان ليست تلك الاعراض
اعداما لانها اى الاعراض النسبية قد تحصل للشيء بعد ما لم تكن حاصلة
له لانه قد لا تكون للشيء فوقية ثم حصل له الفوقية والحاصل بعد العدم
لا تكون عدما ضرورة وبعد ما اثبت وجود النسب [illegible] انها
ليست نفس ما هى حاصلة له كذات الجسم بقوله ولا ذات الجسم اى ليست
النسبة ذات الجسم لان الجسم لا يقاس الى الغير وهو ظ والنسبة تقاس
الى الغير وايضا لما كانت النسبة قد تحصل بعد ما لم تكن والجسم حاصل
قبل ذلك فلا يكون ذات الجسم ونوقض احتجاج الحكماء بالفناء والمضى
اى لو صح ما ذكر على وجود النسب لزم ان تكون الفناء والمضى عرضين موجودين
فى الخارج والتالى بط اما الملازمة فلانه يحكم فى اليوم الحاضر على الامس
بانه فان وماض واتصاف الامس بهما ليس باعتبار وفرض لانه يتصف

بهما فى نفس الامر لا فرض ولا اعتبار وليسا من الاعدام لانهما
حاصلان بعد ما لم يكونا فلو كانا عدميين لكان نفى النفى نفيا وليسا
نفس اليوم لكونه حاضرا لا فانيا وماضيا واما بيان بطلان التالى
فلانهما لو وجدا لزم قيام الصفة الوجودية بالامر المعدوم الذى
هو الامس وهو مح بديهة تامل المبحث الثالث من الفصل الرابع
فى الاين ويسماه المتكلمون كونا وهو عندهم اقسام اربعة الحركة
والسكون والاجتماع والافتراق وقالوا اى المتكلمون حصول الجوهر
آنين فصاعدا فى مكان واحد سكون وحصول الجوهر آنين فصاعدا
فى مكانين حركة فحصوله اى الجوهر اول حدوثه اى فى آن حدوثه لا حركة
وسكون لاشتراطهما بالحصول فى آنين اما فى مكان واحد او مكانين
فثبت الواسطة بين الحركة والسكون وعلى هذا يكون الحركة والسكون
التقابل بين الحركة والسكون تقابل التضاد وان فسر السكون بعدم
الحركة عما من شانه الحركة فتقابلهما تقابل العدم والملكة ولا يخلو الجسم
عن احدهما والاجتماع حصول جوهرين فى حيزين بحيث يمكن تخلل
ثالث بينهما وهذا المذكور هو كون حصول الجوهر آنين فى مكانين
تعريف الحركة على راى المتكلمين وقال الحكماء الحركة كمال اول وتحقيق
معنى الكمال الاول لما هو بالقوة اى للجسم الذى هو بالقوة ما دام
متحركا لانه ما دام متحركا يبقى من حركته شيء بالقوة فالحركة كمال
اول للجسم من جهة ما هو بالقوة لانها ليست كمالا له من جهة كونه

الكرة او حدود متعددة كما في غيرها واما للمنفصلات كالزوجية
العارضة للعدد الذي هو كم منفصل وهي كون العدد بحيث ينقسم
الى متساويين كالاربعة والاولية وهي كون العدد بحيث لا يعده الا الواحد
كالثلثة والخمسة وامثالها والتركيب وهو كون العدد بحيث يعده
غير الواحد كالثمانية مثلا فانها كما يعدها الواحد يعدها الاثنان و
الاربعة واما الى المختصة بالكميات اما عارضة لها وحدها كما مر واما
ان تكون مركبة عنها وعن الكيفيات المختصة بالكميات وعن غيرها
كالخلقة المركبة عن الشكل وهو كيفية مختصة بالكميات المتصلة من
حيث انها محاطة بحد او حدود واللون وهو من الكيفيات المحسوسة
وباعتبارها يوصف الشيء بالحسن والقبح بحسب الصورة وهذا
الحسن والقبح غير الحسن والقبح العارضين للشكل وحده او اللون
وحده قال الامام هذا النوع من الكيفيات هو الكيفية العارضة
للكمية اولا وبالذات وبتوسطها لغيرها ويدخل في ذلك ما يكون كذلك
اما لنفسه كالشكل العارض للمقدار واما لجزئه كالخلقة فانها كذلك
بواسطة جزئها الذي هو الشكل فان قيل الخلقة عارضة للجسم
الطبيعي اذ لولاه لم تكن خلقة قلنا العارض للكمية اما ان يعرض لها
من حيث انها كمية او من حيث انها كمية شيء مخصوص وكلا القسمين
عارض للكمية ثم ان اللون حامله الاول هو السطح الذي هو نهاية
الجسم الطبيعي بتوسط الجسم التعليمي ومعنى كون الجسم ملونا ان

ان سطحه ملون فكان جزئي الخلقة حامله الاول هو المقدار فالخلقة
عارضة للكم بالذات قال ويتوجه على هذا ان يكون اللون والضوء
داخلين في هذا النوع من الكيفيات لان حاملهما الاول هو السطح
اذ لا لون ولا ضوء في عمق الجسم وقد يقال اللون قد يكون نافذا في داخل
الجسم وكذلك الضوء في المضيء بالذات كالشمس تامل فانه محله ق
اما القسم الرابع من الكيفيات وهي الكيفيات الاستعدادية فهي
ان كان استعدادا نحو اللاقبول والدفع كالصلابة المانعة عن الا
نغمار يسمى قوة ولا ضعفا كالمصحاحية وان كان استعدادا نحو
القبول والانفعال يسمى ضعفا ولا قوة كالممراضية الفصل
الرابع من الباب الثالث في الاعراض النسبية وهي ما عدا الكم والكيف
وفيه في الفصل الرابع مباحث ثلثة المبحث الاول في هليتها اي و
جودها انكرها اي هلية الاعراض النسبية جمهور المتكلمين الا الاين
منها فانهم قائلون بوجوده وقالوا في بيان ان الاعراض النسبية غير
موجودة انها لو وجدت اي الاعراض النسبية لكانت حاصلة في
محالها ضرورة كون الاعراض شانها ذلك لو كانت حاصلة في محالها
لوجد حصولها في محالها اذ حصولها في محالها نسبة بينها وبين
محلها وهي موجودة فرضا واذا وجد حصولها في المحل لكان للحصول
في المحل حصول اخر وينقل الكلام اليه وهكذا فتسلسل اي يلزم تسلسل
الحصولات فقيل عليه لم لا يجوز ان يكون حصول الحصول نفسه كوجود

الوجود فاجيب عنه بان حصول الحصول نسبة بين الحصول ومحله فلا
تكون نفس الحصول الاول الذي هو نسبة بين العرض الحال في محله
وبين محله وايضا نلتزم هذا التسلسل ونمنع استحالته لانه من جانب المعلول
اذ الحصول معلول المنتسبين احتج الحكماء على ان الاعراض النسبية
موجودة بانها النسب كفوقية السماء مثلا تكون متحققة في نفس الامر
اذ لو كانت امرا اعتباريا وفرضيا فانما يتحقق باعتبار وفرض الفارض
واعتبار المعتبر لكنها متحققة ولا فرض فارض ولا اعتبار معتبر فهي اي
الاعراض النسبية اذن من الخارجيات الموجودة لا من الاعتباريات
المفروضة وليست اي ما احتج الحكماء به بتام وبان ليست تلك الاعراض
اعداما لانها اي الاعراض النسبية قد تحصل للشيء بعد ما لم تكن حاصلة
له لانه قد لا يكون للشيء فوقية ثم حصل له الفوقية والحاصل بعد العدم
لا يكون عدما ضرورة وبعد ما اثبت وجود النسب [illegible] انها
ليست نفس ما هي حاصلة له كذات الجسم بقوله ولا ذات الجسم اي ليست
النسبة ذات الجسم لانه الجسم لا يقاس الى الغير وهو ظ والنسبة تقاس
الى الغير وايضا لما كانت النسبة قد تحصل بعد ما لم تكن والجسم حاصل
فاذن لك فلا يكون ذات الجسم ونوقض احتجاج الحكماء بالفناء والمضي
اي لو صح ما ذكر على وجود النسب لزم ان يكون الفناء والمضي عرضين موجودين
في الخارج والتالي بط اما الملازمة فلانه يحكم في اليوم الحاضر على الامس
بانه فان وماض واتصاف الامس بهما ليس باعتبار وفرض لانه يتصف

بهما في نفس الامر ولا فرض ولا اعتبار وليسا من الاعدام لانهما
حاصلان بعد ما لم تكونا فلو كانا عدميين لكان نفي النفي نفيا وليسا
نفس اليوم لكونه حاضرا لا فانيا وماضيا واما بيان بطلان التالي
فلانهما لو وجدا لزم قيام الصفة الوجودية بالامر العدمي الذي
هو الامس وهو مح بديهة تامل البحث الثالث من الفصل الرابع
في الاين ويسميه المتكلمون كونا وهو عندهم اقسام اربعة الحركة
والسكون والاجتماع والافتراق وقالوا اي المتكلمون حصول الجوهر
آنين فصاعدا في مكان واحد سكون وحصول الجوهر آنين فصاعدا
في مكانين حركة فحصوله اي الجوهر اول حدوثه اي في آن حدوثه لا حركة
ولا سكون لاشتراطهما بالحصول في آنين اما في مكان واحد او مكانين
فيثبت الواسطة بين الحركة والسكون وعلى هذا تكون الحركة والسكون
التقابل بين الحركة والسكون تقابل التضاد وان فسر السكون بعدم
الحركة عما من شانه الحركة فتقابلهما تقابل العدم والملكة والخلو الجسم
عن احدهما والاجتماع حصول جوهرين في حيزين بحيث لا يمكن تخلل
ثالث بينهما وهذا المذكور وهو كون حصول الجوهر آنين في مكانين
تعريف الحركة على راي المتكلمين وقال الحكماء الحركة كمال اول ونحن
معنى الكمال الاول لما هو بالقوة اي للجسم الذي هو بالقوة ما دام
متحركا لانه ما دام متحركا يبقى من حركته شيء بالقوة فالحركة كمال
اول للجسم من جهة ما هو بالقوة لانها ليست كمالا له من جهة كونه

جسما او غيره فهي كمال اول له من جهة ما هو بالقوة في الجسم وهو
الحصول في المقصد ولما احتاج ذلك المذكور الى مزيد توضيح قال الحكيم
وبيانه اي بيان هذا التعريف وتوضيحه ان الحركة امر ممكن الحصول
للجسم والا لما اتصف الجسم بها ويكون حصولها للحركة كمالا للجسم لان معنى
الكمال حصول ما يمكن حصوله للشيء بالفعل ويفارق هذا الكمال
الذي هو الحركة غيره من الكمالات الحاصلة للجسم من جهة ان حقيقة
هذا الكمال ليست الا التادي والتوجه الى الغير بالحصول فيه فيكون
ذلك الغير متوجها اليه ومقصدا للتوجه فلا يكون حاصلا بالفعل
ويكون ذلك الغير ممكن الوجود لينافي التادي والتوجه اليه لامتناع
التوجه الى الامر الممتنع الوجود بالضرورة فيكون حصوله اي حصول
ذلك الغير للجسم كمالا ثانيا مترتبا على الكمال الاول وذلك التوجه الذي
للجسم المتحرك ما دام كذلك اي ما دام توجها يبقى شيء منه اي من التوجه
الذي هو الكمال الاول الذي هو الحركة بالقوة غير حاصل بالفعل
والا اي ان لم يبق منه شيء بالقوة لكان التوجه وصولا لا توجها
فتبين مما ذكرنا ان الحركة كمال اول لتقدمه على الحصول في المقصد
الذي هو الكمال الثاني فهي كمال اول لما هو اي للجسم الذي هو بالقوة
من حيث هو بالقوة اي من حيث كونه متحركا وحاصله اي حاصل
هذا التعريف للحركة قريب مما قاله قدماء الحكماء وهو
اي ما قاله قدماء الحكماء هو انها الحركة خروج من القوة الى الفعل على

على سبيل التدريج اي يسيرا يسيرا ومعنى التدريج والحصول يسيرا
يسيرا ظاهر عند كل واحد وتفصيل ذلك ان الشيء اما ان يكون
بالفعل من جميع الوجوه وهو الواجب تعالى او بالقوة من جميع الوجوه
وهو محال والا لكان كونه بالقوة بالقوة ايضا فيلزم ان تكون القوة
حاصلة وغير حاصلة فينبغي ان يكون بالفعل من وجه وبالقوة
من وجه فخروج ما هو فيه بالقوة الى الفعل هو الحركة وذلك اي
الخروج من القوة الى الفعل على سبيل التدريج الذي هو الحركة
قد يكون في مقولات اربع الكم والكيف والوضع والاين ومعنى
وقوع الحركة في مقولة هو ان موضوع الحركة اي المتحرك يتحرك من
نوع لتلك المقولة الى نوع اخر منها او من صنف لذلك النوع الى
صنف اخر منها او من صنف لذلك النوع الى صنف آخر منه او من
فرد من ذلك الصنف الى فرد اخر فهي تقع في مقولة الكم على اربعة
اوجه كالتخلخل والتكاثف وبما انه ياد المقدار اي مقدار الجسم
وانتقاصه اي انتقاص مقداره من غير ضم اي ضم شيء اليه من
خارج اي في التخلخل والا فصل اي فصل شيء عنه اي في التكاثف
وذلك لان المادة اي الهيولى لا مقدار لها في نفسها فيقبل المقادير
المختلفة بحسب الاوضاع المختلفة فالماء الجامد اذا اذيب زاد
مقداره وكبر حجمه من غير ضم شيء اليه والماء الذائب اذا انجمد
ينقص مقداره وصغر حجمه من غير نقص شيء منه وذلك

التخلخل والتكاثف حركة في الكم من مقدار اصغر الى اكبر تدريجا او
العكس وقد يطلق التخلخل بمعنى انتفاش الاجزاء كالقطن المنفوش
فانه يتباعد اجزائه ويتداخل فيها اشياء من خارج والتكاثف بمعنى
اندماج الاجزاء كالقطن الملفوف فانه يتقارب الاجزاء ويخرج
الامور الخارجة منها وبمعنى رقة القوام وثخانته وهو غير ما ذكر
اذ الاول من باب الوضع والثاني من باب الكيف وكالنمو هذا
ثالث الاوجه والذبول رابعها ومعناهما اى النمو والذبول ازدياد
وانتقاص يكونان بهما اى النمو ازدياد مقدار للجسم يكون ذلك الازدياد
بضم شيء اليه من خارج بحيث يدخل في اجزائه الاصلية في جميع الا
قطار الثلثة الطول والعرض والعمق على تناسب طبيعي فيخرج
السمن لانه لا يزيد في الطول والورم لانه لا يكون على تناسب طبيعي
والذبول انتقاص مقدار للجسم يكون ذلك بنفصل شيء كالجسم الرطب
العفن تحت عنه بحيث ينتقص في جميع الاقطار كذلك قيل وقد يشتبه
السمن بالنمو والذبول بالهزال ولا اشتباه اذ السمين قد يكون
ذابلا كما في سن الشيخوخة والهازل قد يكون ناميا كما في سن الحداثة
وقد يكون ذلك اى الخروج من القوة الى الفعل على سبيل التدريج
في الكيف كاسوداد العنب وانتقاله من الخضرة الى السواد
تدريجا وتسخن الماء وانتقاله من البرودة الى السخونة تدريجا
ويسمى الحركة بحسب الكيف بحسب الاصطلاح استحالة وقد يكون

ذلك الخروج في الوضع كحركة الفلك على نفسه فانه لا يخرج بهذه الحركة
عن مكانه بل يتبدل بها وضعه ويتغير بها نسبة اجزائه الى
الامور الخارجة عنه تدريجا واذا تغيرت النسبة تغيرت الهيئة
الحاصلة بسببها وهي الوضع ونسمى تلك الحركة حركة دورية
واما اجزاء الفلك فقيل لا حركة لها لانه لا جزء له بالفعل بل بالتوهم
والفرض الكوكب فقيل يتحرك حركة اينية على القول بان المكان
هو البعد وبالاستدارة على حركته كما نطلق على حركة من يطوف
حول الشيء مع ان تلك الحركة مكانية وقد يكون الخروج من (وفيه تامل اه منه)
القوة الى الفعل تدريجا في الاين كالحركة من مكان الى مكان اخر
وذلك ظاهر محسوس ويسمى الحركة الاينية نقلة لان الجسم ينتقل
بها من مكان الى اخر والمتكلمون ارادوا بالحركة هذه اى الاينية المسماة
بالنقلة وهي المتبادر في استعمالات اهل اللغة ولا يكون الحركة في
الجوهر لان حصوله اى الجوهر دفعة في آن لا تدريجا في زمان وذلك
لانه اذا زالت الصورة الجوهرية عن نوع من الجسم انعدم ذلك النوع
دفعة وحصل نوع اخر كذلك ويسمى حصول الجوهر دفعة كونا كما
يسمى انعدامه وزواله دفعة فسادا فلا حركة فيه لانها مستدعية
للزمان والتدريج فان قيل الحركة في الكيف كذلك لانه تزول
كيفية دفعة وتحصل اخرى كذلك قلنا المتحرك من شيء الى اخر
يجب ان يكون باقيا بالضرورة والجسم المنتقل من صورة نوعية

الى اخرى ليس بباق بل انعدم ذلك النوع وحصل نوع اخر بخلاف
موضوع الكيفية فانه باق مستمر الوجود غايته انه يتوارد عليه
الكيفيات المتعاقبة ولا يمكن الحركة ايضا في سائر المقولات اى
بقيتها وهي الخمس متى والاضافة والملك وان يفعل وان ينفعل
فانها امور نسبية تابعة لمعروضها فان قبل معروضها الحركة بتلك
هي الحركة بالعرض والتبع والا فلا وقد قيل ان مقولة متى
لا تقع فيها الحركة لان انتقال الجسم من سنة الى اخرى دفعي لا تدريجي
والا لكان للمتى متى اخر واما الاضافة فقيل بعضها يقبل الحركة مثل
الاسخنية دون الابوة وانت تعلم ان الحركة في الاسخنية لكونها عارضة
للسخونة التي هي من مقولة الكيف التي يقع فيها الحركة فانه اذا فرض
ماء اشد سخونة من ماء آخر وتحرك في الكيف حتى صار سخونته اضعف
من سخونة الماء الاخر فهذا الماء قد انتقل من نوع من الاضافة
اعني الاشدية الى نوع اخر اعني الاضعفية انتقالا تدريجيا فقد
تحرك الجسم في الاضافة تبعا لحركته في معروضها الذي هو السخونة
التي هي من الكيف وقيل لا حركة في الاضافة لانها من الامور
التي تقع دفعة واما الملك فقيل انه ان جعل عبارة عن هيئة احاطة
الجسم بغيره المنتقلة بانتقاله كانت الحركة فيه تابعة لحركة المحيط
وان جعل عبارة عن نسبة الشيء الى غيره نسبة التملك فلا حركة
فيه لانها تقع دفعة واما ان يفعل وان ينفعل فقال الامام

فيهما لا حركة لان الجسم المنتقل من التسخن الى التبرد مثلا لا يكون تسخنه باقيا
والا لزم التوجه الى ضدين في زمان واحد لان التبرد توجه الى
البرودة والتسخن توجه الى السخونة فلو انتقل الشيء من
التسخن الى التبرد لزم توجه الشيء الواحد في زمان واحد
الى ضدين وهو محال واذا لم يكن التسخن باقيا فالتبرد لا يوجد
الا بعد وقوف التسخن فبينهما زمان سكون كما بين الحركتين
الاينيتين المتضادتين مثل الصاعدة والهابطة فلا يكون ثمة
حركة من التسخن الى التبرد ويقاس عليه التبريد والتسخين وقد
يقال ان التسخن له مراتب مختلفة في القوة والضعف فيجوز
ان ينتقل المتسخن من مرتبة الى اضعف منها الى ان يصل بالتدريج
الى مرتبة من مراتب التبرد فلا يلزم التوجه الى ضدين ولا انقطاع
الحركة في اثنائها بل عند انتهائها وفي هذا المقام كلام طويل الذيل
لا يليق بالمختصرات ولا بد لكل حركة في تحققها من ستة امور
الاول ما منه الحركة وهو المبدا والثاني ما اليه الحركة وهو المنتهى
وهما الذي يسميه بعضهم الكمال الثاني وثبوت المبدا والمنتهى
بالفعل انما يكون في الحركة المستقيمة لانه ليس في المستديرة الفلكية
موضع هو مبدا الحركة او منتهاها الا بالفرض والثالث ما فيه الحركة
وهو احدى المقولات الاربع المذكورة والرابع ما له الحركة
اي محلها وموضوعها وهو المتحرك لان الحركة عرض لا بد له من محل

يقوم به والخامس ما به الحركة اى سببها الفاعلى وهو المحرك لانها امر
ممكن لا بد له من سبب والسادس الزمان لان الحركة لما كانت امرا
تدريجيا لا بد له من زمان يقع فيه بالضرورة ولما بين ان الحركة لا بد لها
من ستة امور اخذ يبين ان تشخصها كيف يتحقق فقال وتشخص تشخصها
الحركة انما يتحقق بتشخص موضوعها اى محلها وهو المتحرك وذلك
لان العرض الواحد يستحيل ان يقوم بمحلين كما مر ولهذا لم نذكر الكم
وبتشخص زمانها وبتشخص ما هى فيه اما تشخص الزمان فاشار الى دليله
بقوله اذ المتحرك الواحد قد يتحرك حركتين الى جهتين فى زمانين
فيتعدد الحركة مع اتحاد المتحرك بحسب تعدد الزمان واما فى جهة
ما هى فيه فلقوله وقد ينتقل المتحرك الواحد بالحركة المكانية فى مسافة
ومع ذلك ينمو ذلك المتحرك وذلك الانتقال والنمو فى آن اى زمان
واحد اذ لا شبهة فى ان الحركة تكون فى زمان لكونها تدريجية فقد
اتحد الزمان والمتحرك وتعدد الحركة بحسب ما هى فيه اذا احديهما
مكانية والاخرى كمية ومتى اتحد ذلك المذكور اى الموضوع والزمان
وما هى فيه اتحد المبدأ والمنتهى لا محالة اذ لو تعدد احدهما تعدد
الزمان بالضم فوحدتهما تابعة لوحدة الزمان وقيل وحدتهما تابعة
لوحدة ما هى فيه اذ لو اختلف المبدأ والمنتهى لم يكن ما هى فيه واحدا
بالضم ولا يكفى وحدة ما منه وما اليه فى الوحدة الشخصية للحركة بدون
اعتبار وحدة ما فيه لجواز اتحادهما بالشخص مع تعدد الحركة بان يكون

الطرف

الطرف فيما بين مبدأ معين ومنتهى معين مختلفة كما ينتقل
الجسم تارة من البياض الى الغبرة ثم الى العودية ثم الى السواد وتارة
ينتقل من البياض الى الصفرة ثم الى الخضرة ثم الى النيلية ثم الى
السواد فالحركة من البياض المعين الى السواد المعين يمكن
ان يكون على هذين الوجهين فعلم مما ذكر انه لا بد فى تشخص الحركة
من تشخص امور من الستة المذكورة ولا عبرة فى تشخص الحركة
بوحدة المحرك اى ما به الحركة وتعدده اى لا يلزم من وحدة المحرك
وحدة الحركة لان المحرك الواحد قد يفعل حركات مختلفة متعددة
ولا يلزم ايضا من تعدد المحرك تعدد الحركة لانه يجوز ان يصدر
عن محركين حركة واحدة شخصية كما اذا حرك محرك جسما وقبل
انقطاع حركته حركه محرك اخرى بحيث يتصل احديهما اتصالا واحدا
فالحركة واحدة والمحرك متعددة فان قيل المحرك الثانى لا يخلو
من ان يكون له اثر ام لا والثانى باطل والا لم يكن محركا واذا كان له اثر
فان كان اثره عين اثر المحرك الاول لزم تحصيل الحاصل واجتماع
المؤثرين على اثر واحد وهما باطلان وان كان غيره فقد تعدد
الاثران فلا يكون الحركة واحدة قلنا نختار تغاير الاثرين ولا يلزم
منه تعدد الحركة لان المراد بوحدتها اتصالها المستمر الى ان ينتهى
واثر الثانى لما كان متصلا بالاول كانت الحركة واحدة بالتشخص
اذ هى بهيئتها الاتصالية باقية تأمل ولما فرغ من بيان تشخص الحركة

شرع في بيان تنوعها فقال وتنوعها اي تنوع الحركة بان تكون مختلفة
بالنوع بتنوع ما منه الحركة وما اليه الحركة كالهبوط والصعود فان ما منه
الهبوط هو المحيط وما اليه هو المركز وما اليه هو المحيط وهما مختلفان
وما منه الصعود هو المركز
بالنوع فلذلك الحركة الهابطة مخالفة بالنوع للصاعدة فان قيل
الهما
المكان نقطة في وسط العالم وتقابله نقطة عرض لاحديهما الفوقية
وللاخرى التحتية فكيف تختلفان نوعا قال الامام هما مختلفان
بالمبدئية والمنتهائية متقابلان تقابل التضاد وهذا القدر
كاف في اختلاف الحركة من احديهما الى الاخرى بالماهية وتتنوع الحركة
ايضا بتنوع ما فيه الحركة وان اتحد المبدا والمنتهى كاخذ الجسم
الابيض من البياض الى الصفرة ثم منه الى الحمرة ثم الى السواد تارة واخذه
اخرى من البياض ايضا الى الفستقية ثم الى الخضرة ثم الى السواد فالحركتان
مختلفتان بالنوع لاختلاف ما هي فيه نوعا وان اتحد ما منه وما اليه
ولا عبرة اي لا اعتبار في تنوع الحركة بتنوع المحرك اي ما به الحركة ولا بتنوع
الموضوع اي المتحرك الذي هو موضوع الحركة ولا بتنوع الزمان ان
قدر تنوعه لان الزمان ماهية واحدة فلو قدر تنوعه بان يقدر بان اجزاءه
مختلفة بالماهية فتنوعه التقديرية غير مستلزم لتنوع الحركة وانما قلنا
لا عبرة في تنوع الحركة بتنوع الامور الثلثة اي لا يلزم من تنوع احدها
تنوع الحركة لجواز اشتراك المختلفات بالماهية في اثر واحد بالنوع فيجوز
ان يصدر حركة واحدة بالنوع من محركين مختلفين نوعا او في عارض

اي لجواز اشتراك المختلفات بالماهية في عارض واحد بالنوع فيجوز
ان يعرض حركة واحدة بالنوع لمتحركين مختلفين نوعا واعتبر ذلك
بعروض البياض الواحد بالنوع للانسان والفرس المختلفين بالماهية
فكذلك يجوز عروض الحركة الواحدة بالنوع لهما او معروض اي لجواز
اشتراك المختلفات بالماهية كالزمان هنا في معروض واحد بالنوع
كالحركة فيجوز اشتراك الزمانين المختلفين ماهية ولو تقديرا في معروض
واحد بالنوع وهو الحركة المعروضة للزمان لانه مقدار الحركة فيكون
عارضا لها فعلم مما ذكر ان الوحدة النوعية للحركة بوحدة ما منه
وما اليه وما فيه نوعا واختلافها اي اختلاف الحركة الجنسي بمعنى ان كل
حركة تكون داخلة تحت جنس مخالف لجنس الحركة الاخرى باعتبار
ما هي فيه فاذا كان ما فيه الحركة اجناسا مختلفة كانت الحركات الواقعة
فيها مختلفة بالجنس كالنقلة التي هي حركة في الاين والاستحالة
التي هي حركة في الكيف والنمو الذي هو حركة في الكم فانها متخالفة
بالجنس لاختلاف ما هي فيه وتضادها اي تضاد الحركة ليس لتضاد
المحرك اي ما به الحركة ولا لتضاد الزمان ان قدر تضاده بان يفرض
بين اجزائه تضاد كما سبق اي تضاد المحرك والزمان لا يوجب تضاد
الحركة لما سبق من جواز اشتراك المختلفات في اثر واحد او معروض
واحد فيجوز اشتراك المحركين المختلفين المتضادين في حركة واحدة
هي اثرهما وكذلك جاز اشتراك الزمانين المتضادين فرضا في حركة

واحدة هي معروضة لهما ومثل ذلك في المحرك كحركة الحجر الى فوق قسرا
وحركة النار اليه طبعا فانهما واحدة بالنوع مع تضاد المحركين القاسر
والطبع وليس ايضا تضاد الحركة لتضاد ما فيه الحركة لان الصعود
ضد الهبوط لانهما نوعان بينهما غاية الخلاف مع وحدة الطريق الذي
هو ما فيه الحركة ولا يكون تضاد الحركة ايضا لتضاد المتحرك لان حركة الحجر
قسرا الى فوق وطبعا الى تحت متضادتان مع ان المتحرك واحد بل
تضاد الحركة لتضاد ما منه الحركة وما اليه الحركة اما بالذات كالتسود
اي الحركة من البياض الى السواد والتبيض اي الحركة من السواد
الى البياض فان السواد والبياض متضادان بالذات او بالعرض كا
لصعود من السفل الى العلو والهبوط من العلو الى السفل فان مبدا
ومنتهاهما يعني المركز والمحيط نقطتان متماثلتان بالذات لكن
عرض لهما تضاد من حيث ان احديهما صار مبدئا والاخرى صار منتهى
فهما متضادان بحسب العارض وقيل هما نقطتان في جسم بسيط
عرض لاحديهما انها غاية القرب من الفلك وللاخرى انها غاية البعد منه
فتضادهما باعتبار ذلك وانقسامها اي انقسام الحركة بانقسام امور ثلثة
قيل الحركة ليست كما بالذات فانها من المقولات النسبية لا من مقولة
الكم لكنه يعرض لها الانقسام الذي هو من خواص الكم فهي كم بالعرض
تنقسم بانقسام الزمان لانه اذا انقسم الزمان انقسمت الحركة
لان الحركة في نصف ذلك الزمان نصف الحركة في كله وانقسام اي تنقسم

الحركة بانقسام المسافة اذ الحركة منطبقة عليها كانها حالة فيها
تنقسم بانقسامها لان الحركة الى نصف المسافة المعينة نصف الحركة
في تمامها وهذا الانقسام يختص بالحركة المكانية والمتحرك اي الحركة
تنقسم بانقسام المتحرك لانه موضوع ومحل للحركة وانقسام المحل يوجب
انقسام الحال قيل هذا الانقسام لا يكون في الحركة الاينية لان الجسم
المتحرك في الاين ان لم يكن له جزء بالفعل فظ وان كان له جزء فالحركة
تعرض للجسم اولا وللجزء بواسطته فاجيب عنه بمنع ان الحركة تعرض
اولا للكل ثم للاجزاء بواسطته بل الامر بالعكس وان سلم فانقسام
الحركة حاصل بالعرض قيل الشبهة في ان الجسم اذا تحرك تحركت
اجزائه المفروضة فيه فالحركة القائمة بكل جزء غير القائمة بالجزء
الاخر فانقسمت الحركة ايضا انقساما فرضيا لمحلها واذا عرض
للجسم انفصال خارجي بالفعل حصل لكل جزء حركة بالفعل فالحركة تابعة
لمحلها في الانقسام الفرضي والفعلي الخارجي لابد لها للحركة من قوة
توجبها لان الحركة امر ممكن وكل ممكن لابد له من علة توجبه
فالحركة لابد لها من قوة توجبها وتلك القوة الموجبة للحركة ان كانت
مستفيدة اي حاصلة من سبب خارجي اي خارج عن ذات المتحرك
سميت الحركة الحاصلة بواسطة تلك القوة الخارجة عن المتحرك
قسرية فالا اي ان لم تكن تلك القوة مستفيدة عن سبب خارجي
بل تكون في المتحرك فان كان لها للقوة التي هي مبدا الحركة وموجبها

شعور بما يصدر عنها اي بالحركة الصادرة عنها سميت الحركة ارادية
والا اي ان لم يكن لها شعور سميت الحركة طبيعية فعلى هذا تكون الحركة
النباتية طبيعية وكذا الحركة النبضية ولا يلزم ان تكون الحركة الطبيعية
على وتيرة واحدة وقد ينقسم الحركة الى ذاتية وعرضية فيقال ما يوصف
بالحركة اما ان تكون الحركة حاصلة فيه عارضة له بالحقيقة اولا بل الحركة
عارضة لشيء اخر حقيقة يقارنه ما يوصف بها فيوصف ذلك
الشيء بالحركة تبعا كراكب السفينة فان الحركة عارضة لها في الحقيقة
ويوصف الراكب بها تبعا لها والاول الحركة الذاتية لانها حاصلة لذات
المتحرك حقيقة وينقسم هذه الذاتية الى ستة اقسام لان القوة الموجبة
لها ان كانت خارجة عن المتحرك فهي قسرية وان لم تكن خارجة عنه
فاما ان تكون الحركة بسيطة اي تكون على نهج واحد او مركبة اي لا تكون
على نهج واحد والبسيطة اما ان تكون مع شعور وارادة وهي الحركة
الفلكية او لا مع شعور وارادة فهي الحركة الطبيعية والحركة المركبة
اما ان تكون مصدرها ومبدأها القوة الحيوانية اولا والثانية
الحركة النباتية والاولى اما مع ارادة فهي شعور بالحركة وهي الحركة
الارادية الحيوانية او لا مع شعور وارادة وهي الحركة التسخيرية
كحركة النبض وكل منها من الحركات الثلث القسرية والارادية والطبيعية
سريعة وهي التي تقطع مسافة اطول في زمان مساو لزمان حركة اخرى
او اقصر منه او تقطع مسافة مساوية لمسافة حركة اخرى في زمان

اقل من زمانها وبطيئة بخلافها والحاصل انه ان عرض الحركة كيفية
تشتد الحركة بسبب عروض تلك الكيفية لها تسمى تلك الكيفية سرعة
والحركة سريعة وان عرض لها كيفية تضعف الحركة بسبب عروض
تلك الكيفية لها تسمى تلك الكيفية بطوءا والحركة بطيئة ولا يختلف
ماهية الحركة بسبب اختلافها بالسرعة والبطوء لان السرعة والبطوء
يقبلان الشدة والضعف والفصول لا تكون كذلك عند الاكثرين و
ايضا الحركة الواحدة بعينها قد تكون سريعة بالنسبة الى حركة
وبطيئة بالنسبة الى اخرى فلا يكون الاختلاف بالسرعة والبطوء
اختلافا نوعيا تامل واعلم ان القائلين بالجزء ذاهبون الى ان سبب
بطوء الحركات تخلل السكنات بينها فاذا خلصت الحركة من السكنات
كانت في غاية السرعة وان خلطت بها كانت بطيئة ويختلف
البطوء بحسب كثرة السكنات وقلتها والمص ابطل ذلك بوجهين
فقال والبطوء ليس لتخلل السكنات بين الحركة واشار الى الوجه
الاول منهما بقوله والا اي وان كان بطوء الحركة لاجل تخلل السكنات
بينها فلو فرض حركة فرس في غاية السرعة حتى انه يقطع بحركته السريعة
جدا في نصف يوم خمسين فرسخا مثلا ولا شك ان حركة الفلك الاعظم
اسرع بكثير من حركة الفرس لانه قطع في ذلك الزمان قريبا من ربع
دوره اذا كان كذلك لكانت نسبة السكنات المتخللة بين حركات
عدو الفرس عدوا شديدا نصف يوم الى حركاته اي حركات الفرس

نسبة فضل حركة الفلك الاعظم وهي ربع الدور على حركة الفرس
وذلك لان حركات الفرس وسكناته المتخللة بينها واقعتان في زمان
حركة الفلك الاعظم في ربع من الدور فاذا اسقط من حركة الفلك
مقدار حركة الفرس بقي فضل حركة الفلك على حركة الفرس مساويا
لمقدار سكنات الفرس المتخللة بين حركاته فثبت ان نسبة السكنات
المتخللة بين حركات الفرس الى حركاته وفضل حركة الفلك على حركة الفرس
بما لا يحيط به الفهم فيكون سكنات الفرس المتخللة بين حركاته كذلك.
فيكون سكناته الفرس ازيد من حركاته الفرس الف الف مرة فينبغي
ان لا يحس بحركاته الفرس القليلة المغمورة في تلك السكنات الكثيرة
لكن ذلك باطل لانه لا يحس بشيء من سكناته بل الاحساس انما هو
بحركاته فالبطوء ليس لتخلل السكنات قيل عليه انما لا يحس
بالسكنات لكونها عدمية اذ السكون عدم الحركة واعتقد رحمه بان
السكون عند المتكلمين وجودي لانه الكون الثاني في المكان الاول
واشار الى الوجه الثالث بقوله وايضا اي ليس البطوء لتخلل السكنات
لانه لو جاز ذلك فاذا غرزت خشبة في الارض وارتفع الشمس من الافق
فلا شك ان ظل الخشبة يقع في جانب الغرب طويلا ويتناقص الظل
حسب ارتفاع الشمس الى ان يتم ارتفاعها ولا شبهة في ان حركة
الظل في الانتقاص ابطأ من حركة الشمس في الارتفاع والا يلزم
ان يكون مقدار الظل كمقدار الشمس وهو باطل فيكون حركة الظل ابطأ

٩

فلو كان البطوء لتخلل السكنات لكان بطوء حركة الظل لاجل ان يرتفع
الشمس جزءا ويسكن الظل ولو جاز ذلك لجاز في الجزء الثاني
والثالث وهكذا حتى يتم الارتفاع اي ارتفاع الشمس ويبقى الظل
بحاله لكن ذلك باطل بالحس فلا يكون البطوء لتخلل السكنات.
قيل عليه هذه الملازمة وهي انه لو جاز ذلك لجاز في الثاني والثالث
ولو سلمت فيجوز ذلك اي ارتفاعها مع بقاء الظل بحاله وذلك لان
حركتها وحركة الظل مستندة الى تقاضيها الاشارة فيجوز ذلك في
نفس الامر غاية ان جريان العادة حكم بعدم ذلك اي بقاء الظل
بحاله وان ارتفاع الشمس غايته ولما ابطل ان البطوء لتخلل السكنات
اشار الى سببه بقوله بل الموجب له للبطوء في الحركة الطبيعية ممانعة
المخروق ومعه المعاوق الخارجي الواقع في المسافة كالهواء والماء
وفي الحركة القسرية معاوقة الطبيعة وممانعتها للقاسر وان كان
للمخروق فيها مدخل وفي الحركة الارادية ممانعتها اي المخروق والطبيعة
ولظهور ذلك لم يحتج الى دليل والمشهور من مذهب ارسطاطا
ليس خلافا لشيخه افلاطون انه لابد وان يتخلل بين كل حركتين
مستقيمتين كصاعدة وهابطة سكون وذلك لان الميل المحرك
للجسم لابد وان يكون حاصلا معه مع الجسم المتحرك الى ان يصل المتحرك
الى الحد المعين الذي هو نهاية المسافة ومحل انقطاع الحركة لان
الميل علة للحركة والوصول الى الحد المعين فلابد وان يكون موجودا

مع الوصول لوجوب وجود المعلول فذلك الوصول الى الحد المعين
يكون في آن غير منقسم لا في زمان اذ لو كان في زمان والزمان منقسم
ففي النصف الاول من ذلك الزمان ان حصل الوصول فهو زمان
الوصول لا كله وان لم يحصل بل حصل الوصول في النصف الثاني منه كان
النصف الثاني زمان الوصول لا كله ويمكن ان يفرض هكذا الحد
الذي هو نهاية المسافة المتصلة يجب ان لا يكون منقسما في مأخذ
الحركة اذ لو انقسم فحين وصول المتحرك الى اقرب طرفيه ان كان واصلا
الى الحد فهذا الطرف حد لا مدخل للباقي فيه وان لم يكن واصلا اليه
كان هذا الطرف من تتمة المسافة لا حدا لها فلا يكون ما فرض حدا حدا
هف واذا كان الحد غير منقسم يكون الوصول اليه آنيا اذ لو كان
زمانيا لتعلق الوصول اليه شيئا فشيئا فيكون الحد منقسما وقد
ثبت انه غير منقسم هف واذا كان الوصول اليه آنيا فالميل الحاصل
معه آني ايضا كالوصول حاصل في حدوث الحركة ويستمر الى آن الوصول
الى الحد والحركة والرجوع عن هذا الحد لا بد وان يكون لميل اذ هو العلة
القريبة للحركة فلا بد لها من ميل آخر غير الاول لامتناع اقتضاء الميل — الميل
الواحد الحركة الى شيء والحركة عنه وحدوثه اي حدوث هذا الميل الآخر
المقتضي للرجوع وزوال الوصول في آن كزوال الوصول فانه في آن
آخر غير الآن الاول لاستحالة اجتماع الميل الى الشيء والحركة والتوجه
اليه مع الميل والحركة عنه ويكون بينهما بين الآنين زمان والا اي ان لم يكن

بينهما زمان لزم تتالي الآنات وتركب الزمان منها ويلزم من ذلك
تركب المسافة من الاجزاء التي لا تتجزى لان الزمان منطبق على
المسافة فما انطبق منها على آن غير منقسم يكون غير منقسم فيلزم
وجود الجزء وهو باطل لما سيجيء واذا ثبت وجود زمان بين الآنين
يكون الجسم في ذلك الزمان ساكنا لا متحركا لا الى الحد المعين ولا عنه
اذ الميل الموصل الى الحد يكون قبله والميل الآخر المقتضي للرجوع عن
الحد يكون بعده ورد هذا الاستدلال بمنع امتناع اجتماع الميلين
اي لا نسلم ان حدوث الميل الآخر في آن آخر وذلك لانه لا يلزم اجتماع الميل
الى الشيء مع الميل عنه قلنا لا نسلم استحالة ذلك انما المستحيل اجتماع
المدافعتين الى الشيء وعنه كما مر في بحث الثقل والخفة قيل
للمستدل ان يبدل الميل بالمدافعة ورد ايضا بمنع امتناع تتالي
الآنات وذلك يلزم وجود الجزء منه وهو باطل قلنا بطلانه ممنوع لما سيجيء
من تركب الجسم منه المبحث الثالث في الاضافة وهي هيئة تكون
هيئتها معقولة بالقياس الى تعقل هيئة اخرى معقولة بالقياس الى
الهيئة الاولى وهي النسبة المتكررة المتعلقة بالنسبة الى نسبة
اخرى التي تعقل من المقولة سواء كانت النسبتان متخالفتين
كالابوة والبنوة او متوافقتين كالاخوة للاخوين فعلم مما ذكر
انه ليس كل نسبة اضافة بل هي النسبة المتكررة اذا عرفت ذلك
فاعلم انه يطلق المضاف بالاشتراك اللفظي على الاضافة التي هي

المبحث الثالث في الاضافة

النسبة المتكررة اذا عرفت ذلك فاعلم انه يطلق المضاف بالاشتراك
اللفظي على الاضافة التي هي النسبة المتكررة كالابوة مثلا وهو اي
المضاف بمعنى الاضافة هو المضاف الحقيقي ويطلق المضاف ايضا على
معروضها اي معروض الاضافة وهو الجوهر كذات الاب المعروض للابوة
ولا يتعلق به غرض ههنا ويطلق المضاف ايضا عليهما على العارض
والمعروض جميعا اي الاب مع وصف الابوة وهو اي هذا الثالث
هو المضاف المشهوري فيما بين القوم ويطلق المشهوري على معروض
الاضافة ايضا ومن خواصها الاضافة التكافؤ في لزوم الوجود
بالقوة او الفعل في الخارج او في الذهن بمعنى ان احدهما كالابوة مثلا
اذا وجدت بالقوة او الفعل في الذهن او الخارج وجدت الاخرى كالبنوة
كذلك واذا عدمت عدمت الاخرى قيل عليه ان العلة والمعلول
متضايفان مع ان الاولى متقدمة في الوجود فلا يتكافئان في الوجود
واعتذر عنه بان المتقدم هو ذات العلة واما وصف العلية والمجموع
المركب من الذات والوصف فمتكافئة مع المعلولية والمجموع المركب
من ذات المعلول ووصف المعلولية فان قيل المتقدم والمتاخر
بحسب الزمان متضايفان مع ان المتقدم لا وجود له بالاعتبار
الذي كان به متقدما مع المتاخر وكذا لا وجود للمتاخر مع المتقدم
قلنا المضاف الحقيقي فيه لا وجود الا في الذهن لان التقدم والتاخر
امران عقليان اعتباريان يعتبرهما العقل اذا قاس المتقدم

الى ذات المتاخر فيكون المجموع المركب منهما ومن معروضهما ايضا
اعتباريا ذهنيا فلا وجود للمتضايفين ههنا في الخارج بل في الذهن
والتكافؤ فيه حاصل ومن خواصها ايضا وجوب الانعكاس وهو
ان يحكم باضافة كل من المضافين الى صاحبه من حيث انه مضاف
لصاحبه يعني انه اذا اخذ ذات كل من المضافين من حيث انه
مضاف لصاحبه ونسب احدهما الى الاخر وجب ان ينعكس هذه
النسبة بنسبة الاخر اليه ايضا كما يقال اب الابن وابن الاب وانما اعتبر
قيد الحيثية لانه اذا لم يكن يعتبر الحيثية لا يجب الانعكاس كما يضاف
الاب الى الابن من حيث هو انسان وقيل الاب اب الانسان
فلا ينعكس اذ لا يقال الانسان انسان الاب قيل هذه الخاصة
انما هي للمضاف المشهوري اعني المجموع المركب من العارض و
المعروض كالاب والابن والعاشق والمعشوق حتى اذا نسب احد
المشهورين الى صاحبه وجب انعكاس النسبة واما المضاف الحقيقي
فلا نسبة فيه حتى يتصور الانعكاس اذ لا معنى لقولك الابوة ابوة
البنوة قيل في قيد الحيثية اشارة الى ذلك فتامل وقيل هذا الا
نعكاس انما يتصور اذا كان لكل من المضافين اسم فيه اضافة
واما اذا لم يكن لاحدهما اسم كذلك فلا يتصور فيه الانعكاس كجناح
الطير فانه ماخوذ مع اضافة واما الطير فلا اضافة فيه فيقال
الجناح جناح الطير ولا يقال الطير طير جناح نعم اذا اعبر عن الطير

بذي جناح وجب الانعكاس اذ الجناح انما يتصور بالنسبة الى ذي الجناح
وكذلك ذو الجناح يتصور بالنسبة الى الجناح ومن خواص الاضافة
انها اذا كانت مطلقة غير معينة او محصلة معينة في طرف كانت
الاضافة في الطرف الاخر كذلك اي مطلقة او محصلة فالنصف المطلق
يقابله الضعف المطلق والنصف المحصل المعين كنصف الثلث مثلا
يقابله الضعف المعين فتحصل احدى الاضافتين وتعينها يستلزم
تحصل الاخرى وتعينها شخصا او نوعا اما لو تحصل وتعين موضوع
احدهما اي معروض احدى الاضافتين لم يلزم ان يحصل موضوع الاضافة
الاخرى كذات الاب المعروض للابوة فانه اذا حصل وعين بانه زيد مثلا
لم يلزم تحصل موضوع الابن نعم تحصل الابوة وتعينها يستلزم تحصل
البنوة وكالراس فان الراسية اضافة عارضة للعضو المخصوص من بين
ساير الاعضاء بالقياس الى ذي الراس لكن اذا حصل موضوعها وهو
الراس من حيث انه جوهر معين حتى صار هذا الراس لم يلزم تحصل
موضوع ذي الراس وتعينه وهو الشخص الذي هذا الراس راسه
فلا يلزم من العلم بالراس المعين العلم بالشخص المعين نعم تحصل
الراسية التي هي الاضافة الحقيقية حتى يصير هذه الراسية المعينة
يستلزم تحصل الاضافة في الطرف الاخر فيكون الراس وذو الراس متعينين
وذلك لان موضوع الاضافة ومعروضها اذا اخذ من حيث هو بدون
الاضافة العارضة له يجوز انفكاكه عن المعروض الاخر كالمالك والمملوك

فان ذاتيهما بدون صفة المالكية والمملوكية يجوز الانفكاك بينهما
فتحصل احدهما لا يكون مستلزما لتحصل الاخر فتامل ثم اعلم ان الا
ضافة لها صفات وتقسيمات بحسبها فيكون منها من الاضافة
ما يتوافق في الطرفين اي يكون كل واحد من المضافين على صفة
موافقة لصفة الاخرى كالتماثل والتساوي والاخوة والقرب والبعد
فانه اذا كان شيء مماثلا لاخر ومساويا له كان الاخر كذلك اي
مماثلا للاول او مساويا له وكذلك الاخوة فان اخوة احد الاخوين
مماثل لاخوة الاخر فهما واحد بالنوع وان كانتا مختلفين بالتشخص
وكذا قرب احد الشيئين من الاخر وبعده عنه او يختلف في
الطرفين كالابوة والبنوة وذلك الاختلاف قد يكون اختلافا محدودا
منضبطا لكونه اي الشيء نصفا لاخر وكون الاخر ضعفا له فالا
ضافة العارضة لاحدهما النصفية وللاخر الضعفية وهما مختلفتان
اختلافا محدودا له حد منضبط او اختلافا غير محدود لا يكون له
حد منضبط لكونه الشيء زائدا على اخر وكون الاخر ناقصا عنه فانه
اذا كان شيء زائدا على اخر كان الاخر ناقصا عنه والزائدية والناقصية
مختلفتان لكن هذا الاختلاف غير محدود اذ الزيادة على شيء وكذا
النقصان لا ينضبط في حد ومن الاضافة ما يكون الاتصاف بها بالاضافة
حتى صار الموصوف بها مضافا الى الاخر قد يحتاج الى صفة حقيقية غير اعتبارية
في الجانبين في كل من المضافين لاجلها صار احدهما مضافا الى الاخر

كالعاشق فان فيه هيئة ادراكية هي ان يتصور المعشوق على الوجه
الاكمل بها صار عاشقا له والمعشوق فانه فيه هيئة مدركة بها صار
معشوقا وهما صفتان حقيقيتان فيهما او يحتاج الى صفة كذلك في
احدهما اى احد المضافين دون المضاف الاخر كالعالم فانه انما صار عالما
بالمعلوم بسبب اتصافه بالعلم الذى هو صفة حقيقية والمعلوم
فانه ليس له صفة حقيقية قائمة به بها صار معلوما والا لكان للمعدوم
المعلوم صفة حقيقية موجودة وقد لا يحتاج شئ من المضافين
في اتصافه بالاضافة الى صفة حقيقية كاليمين والشمال فانه ليس في اليمين
وكذا في الشمال صفة حقيقية بها صار اليمين يمينا والشمال شمالا اذ هما
من الجهات المتغيرة المتبدلة بتغير الاوضاع وهي اى الاضافة تعرض
لسائر المقولات اى انها مقابل للواجب تعالى كالاولية فانها تعرض له تعالى
بالقياس الى سائر الموجودات فالجوهر كالاب فانه جوهر يعرضه الابوة
والكم المتصل كالعظيم فان العظم عارض للمقدار وهو كم متصل
والكم المنفصل كالقليل والكيف كالاحر فان الاحرية عارضة للحرارة
التي هي من الكيف المحسوس والاين كالاعلى والمضاف كالاقرب العارض
للقرب الذى هو من الاضافة والملك كالاكسى والفعل كالاقطع والانفعال
كالاشد تقطعا والاضافة العارضة للوضع كالاشد انتصابا والعارضة
والعارضة للمتى كالاقدم ولم يتعرض للكم لتذكره والاضافات في شخصيتها
كالابوة لزيد ونوعيتها كابوة الانسان وجنسيتها كابوة الحيوان

وتضادها تابعة لمعروضاتها فان كان معروض الاضافة شخصيا
كانت الاضافة كذلك كالاضافة العارضة لشخص من مقولة كالقربية
هذا الشئ المعين وان كان معروضها نوعا كانت الاضافة كذلك
كالاضافة العارضة للكيفيات المحسوسة وان كان معروضها
جنسا كانت الاضافة كذلك كالاضافة العارضة لمطلق الكيف
وكذلك تضاد الاضافة لتضاد معروضها فان كان معروضا الاضافة
متضادين كانت الاضافتان العارضتان لهما متضادتين كا
لاحرية العارضة للحرارة المضادة للبرودة والابردية العارضة
للبرودة المضادة للحرارة فانهما متضادتان لتضاد الحرارة والبرودة
ولا تضاد في افراد الكم المنفصل لان كل عدد اما متقوم لاخر او متقوم به
وكذلك في افراد الكم المتصل اذ ليس مقدار يكون في غاية البعد
من مقدار اخر حتى يكون بينهما تضاد وايضا افراد المقدار التي هي
الخط والسطح والجسم التعليمي اما ان يكون احدها عارضا للاخر
او معروضا له فلا يكون بينهما تضاد ولما كان التقدم من الامور
الاضافية جعل بحثه متفرعا على الاضافة فقال فرع اى على الاضافة
يذكر فيه اقسام التقدم التقدم على الشئ اى تقدم شئ على
آخر قد يكون بالزمان وهو ان يكون المتقدم وجد في زمان لم
يوجد فيه المتاخر كتقدم وجود الاب على وجود الابن وقد يكون
التقدم بالذات والطبع وهو ان يوجد المتقدم بدون وجود المتاخر .

ولا يوجد المتاخر بدونه وذلك كتقدم الجزء كالواحد مثلا على الكل
كالاثنين فان ماهية الاثنين لا توجد ولا تتحقق الا بالواحد
فتقدمه بحسب الماهية من غير اعتبار الوجود وقد يكون التقدم
بالعلية وهو ان يكون المتقدم موجدا للمتاخر فالتقدم بالعلية
باعتبار الوجود كتقدم الشمس المضيئة على ضوءها وقد يكون
التقدم بالمكان بان يعتبر مبدا يكون الاقرب اليه متقدما على الابعد
منه كتقدم الامام على الماموم اذا جعل المحراب مبدا وقد يذكر بدل
التقدم بالمكان التقدم بالرتبة والرتبة اما عقلي كما في الاجناس
المترتبة على سبيل التصاعد الى الجنس العالي والانواع الاضافية
المترتبة على سبيل التنازل الى النوع الاخير فان كل واحد من هذه
الامور المترتبة واقع في مرتبة بحكم العقل باستحالة وقوعه في غيرها
واما حسي بخلاف ذلك كما في صفوف المسجد وقد يختلف هذا التقدم
فيصير المتقدم متاخرا فانه اذا جعل الجوهر الذي هو الجنس العالي
مبدا كان الجسم متقدما على الحيوان وان جعل النوع الاخير كالانسان
مبدا كان بالعكس وكذلك في صفوف المسجد ان جعل المحراب مبدا
كان الصف الاول متقدما وان جعل الباب مبدا كان الصف الاخير
متقدما وقد يكون التقدم بالشرف وهو ان يكون المتقدم له
شرف بحسب اتصافه بصفة كمال ليس للمتاخر كتقدم العالم على
الجاهل فهذه الخمسة هي اقسام التقدم وقد زاد بعضهم قسما آخر

وهو تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض كتقدم الماضي على المستقبل
فان ذلك ليس تقدما زمانيا والا للزم ان يكون للزمان زمان
وذلك يستلزم تسلسل الازمنة وكونه ليس تقدما باحد الوجوه
الاربعة ظ فيكون قسما سادسا والحق ان ذلك تقدم زماني لان التقدم
الزماني هو ان يكون المتقدم قبل المتاخر قبلية لا يجامع القبل البعد
وذلك في اجزاء الزمان بالذات وفي الزمانيات بواسطة تقدم
اجزاء الزمان بعضها على بعض بنفس ذلك الزمان لا بزمان آخر
واعلم ان تقدم الاجزاء الزمان بعضها على بعض ان اعتبر فيما بين
اجزاء الماضي فكل ما كان ابعد من الآن الحاضر فهو المتقدم وان
~~اعتبر فيما بين اجزاء الماضي فكل ما كان ابعد من الآن الحاضر فهو~~
المتقدم وان اعتبر فيما بين اجزاء المستقبل فكل ما هو اقرب
الى الآن الحاضر فهو المتقدم وان اعتبر فيما بين الماضي والمستقبل
فقيل الماضي متقدم على المستقبل نظرا الى ذاتيهما لان ذات الماضي
متقدمة على ذات المستقبل وقيل بالعكس نظرا الى عارضيهما و
ذلك لان كل زمان يكون مستقبلا اولا ثم يصير حالا ثم يصير ماضيا
فكونه مستقبلا يعرض لكل زمان قبل كونه ماضيا فالمستقبل متقدم
على الماضي من هذه الجهة واذا عرف اقسام التقدم عرف اقسام
المعية بالمقايسة فالمعية الزمانية ظاهرة وهي كون الشيئين
معا في زمان واحد وكذا المعية الشرفية كشخصين متساويين

في الفضيلة والمخبر ما الى نية لكونهما متقابلين تحت جنس واحد
وشخصين متساويين في القرب الى المحراب والمعية بالذات كجزئين
منفي بين لمهية واحدة في نسبة واحدة والمعية بالعلية كعلتين
لمعلولين شخصيين من نوع واحد وليكن في اساسا اي بقية المقولات
النسبية من بين بحث فلنختم الكلام في الاعراض ونشرع في الجواهر
الباب الثالث من الكتاب الاول في الجوهر قبل جمع الاعراض وافرد
الجوهر لان الاعراض مقولات تسع والجوهر مقولة واحدة والمعرف
في اول الكتاب من تقسيم المعلوم الى اقسامه تعريف الجوهر الكلي
وبادر هنا الى التقسيم بقوله قال الحكماء في التقسيم الجوهر اما
ان يكون محلا لجوهر اخر بحيث يكون الاشارة الى احدهما اشارة الى الآخر
وهو الجوهر المحل وهو الهيولى والمادة او يكون الجوهر حالا في جوهر
اخر محلا له وهو الحال وهو الصورة الجسمية او النوعية او يكون
الجوهر مركبا منهما من الحال والمحل وهو اي المركب هو الجسم او لا
يكون الجوهر كذلك اي لا يكون محلا ولا حالا ولا مركبا وهو الجوهر
المفارق عن المادة فان تعلق ذلك المفارق بالجسم فانما قال بالجسم
دون البدن كما في ساير الكتب ليشمل النفوس الفلكية اذ البدن لا
يطلق على الجسم السماوي اصطلاحا اي ان تعلق المفارق بالجسم تعلق
التدبير والتصرف والتحريك اي من شانه ذلك التعلق فهو النفس
الناطقة الانسانية والفلكية السماوية وانما قيل من شانه ذلك

ليشمل النفوس المفارقة عن الابدان اذ النفس المفارقة عن البدن
ليس لها هذا التعلق لكن من شانه ذلك والا اي ان لم يتعلق
بالجسم هذا التعلق اي تعلق التدبير والتصرف وان كان له تعلق به
تعلق الايجاد والتاثير فهو اي ذلك المفارق هو العقل بلسان
الحكماء والملك بلسان اهل الشرع وقال المتكلمون في تقسيم الجوهر
كل جوهر فهو متحيز اذ لم يثبتوا جوهرا مجردا غير متحيز وكل جوهر متحيز
اما ان يقبل القسمة بوجه وهو الجسم او لا يقبل القسمة اصلا وهو
الجوهر الفرد اي جوهر متحيز لا يقبل القسمة بوجه فعلى هذا لا واسطة
بين الجوهر الفرد والجسم وقال بعض المعتزلة المتحيز القابل للقسمة
اما ان يقبل القسمة في جهة واحدة وهو الخط الجوهري او في جهتين
وهو السطح الجوهري او الجهات الثلث وهو الجسم فعلى هذا ثبت
الواسطة بين الجوهر الفرد والجسم ومباحث الباب الثالث تنحصر
في فصلين لان البحث فيه اما عن جوهر جسماني او جوهر مفارق
فافرد لكل منهما فصلا الفصل الاول في مباحث الجسم وهي
خمسة قدم مباحث الجسم لانه اظهر وجودا لان وجود الجسم في نوع
المحسوس وايضا وجوده متفق عليه عند الحكماء والمتكلمين
دون المفارق المبحث الاول في تعريف الجسم الطبيعي لان الجسم يقال
بالاشتراك اللفظي على الطبيعي المبحوث عنه في العلم الطبيعي
على التعليمي المبحوث عنه في العلوم التعليمية الرياضية الحد

الفصل الاول في مباحث الجسم

المرضي عند جمهور المتأخرين للجسم الطبيعي انه الجوهر القابل
انما قال القابل للابعاد لان الجسم قد يخلو عن بعض هذه الابعاد
كالكرة المصمتة فانه ليس فيها الخط بالفعل وان كان فيها السطح بالفعل
لان الابعاد كلها متناهية كما سيجيء فالسطح لازم لوجود الجسم لتناهيه
لا لماهيته اذ يمكن فرض جسم غير متناه في جميع الجوانب لكنه لا يخلو عن
قبول الابعاد الثلثة المتقاطعة على الزوايا القائمة اي عن امكان
فرض هذه الابعاد فيه ومعنى الزاوية القائمة انه اذا قام خط
على آخر بحيث يكون الاول عمودا عليه غير مائل الى جانب هكذا
حصل عن جنبتي الخط المعمود زاويتان متساويتان فالزاويتان الحادثتان
عن جنبتيه المتساويتان هما قائمتان وان لم يكن الخط عمودا بل مائلا
الى جانب فالتي مال اليه هي الحادة والتي مال عنه هي المنفرجة هكذا
حادة منفرجة فالجسم الطبيعي هو الذي يمكن فيه فرض هذه الا
بعاد المتقاطعة على الزوايا القائمة بان يفرض فيه بعد ما كيف اتفق
هو الطول وبعد آخر مقاطع للاول على زاوية قائمة وبه يتعين العرض
وبعد ثالث مقاطع للاولين على زاوية قائمة وبه يتعين العمق فهذا
البعد الثالث يتعين لا يكون غير واحد بخلاف الاول فانه يمكن فرضه
على وجوه ثلثة والثاني على وجهين واما الثالث فيتعين على وجه واحد
موجه العمق قيل هذا القيد اي قيد القابل للابعاد الثلثة المتقاطعة
على الزوايا القائمة ليس لتمييز الجسم عن السطح لانه لا يدخل في الجوهر

ليحترز عنه به اللهم الا ان يقال احترز به عن السطح الجوهري كما عليه بعض
بل هذا القيد لتحقيق ماهية الجسم اذ ماهيته لا تتحقق ولا تحصل الا بان
تكون الابعاد الثلثة المفروضة فيه كذلك اي متقاطعة على الزوايا
القائمة هذا تعريف الجسم الطبيعي واما التعليمي فيعرف بانه كم قابل
للابعاد الثلثة المتقاطعة على الزوايا القائمة والقيد الاخير فيه
للاحتراز عن السطح لانه داخل في الكم فالسطح يمكن فيه ابعاد كثيرة متقاطعة
لكن لا يكون على الزوايا القائمة بل فيه بعدان متقاطعان على زوايا قائمة
فاعترض عليه اي على الحد المرضي للجسم بان الجوهر الموضوع في الحد
مكان الجنس لم تثبت جنسيته لانه قد اختلف في ان الجوهر هل
هو جنس للجواهر ام لا وبان القابل للابعاد الثلثة المتقاطعة
على الزوايا القائمة الموضوع مكان الفصل في الحد ليس فصلا
فلا يكون المذكور حدا للجسم وانما قيل ان القابل للابعاد ليس فصلا
لانه ان كان عرضا لم يكن جزء الجوهر لامتناع تقوم الجوهر بالعرض
وان كان القابل للابعاد جوهرا دخل مطلق الجوهر الذي هو الجنس
للجواهر فيه اي في القابل الذي هو الفصل وذلك لانه لا يمكن تحقق
ماهية من الماهيات الداخلة تحت جنس بدون تحقق جنسه فيستدعي
ذلك الفصل الذي هو القابل للابعاد لكونه مندرجا تحت الجنس
الذي هو الجوهر فصلا آخر به يتميز عن سائر الجواهر وذلك الفصل
الآخر جوهر ايضا لانه لو كان عرضا يلزم تقوم الجوهر بالعرض واذا كان

جوهر احتاج الى فصل اخر به يتميز عن سائر الجواهر وهكذا ننقل
الكلام الى الفصل الثالث ويتسلسل الفصول وهو باطل لانه ليس
في جانب العلل اذ كل فصل علة لحصة الجنس كما علم في موضعه ويلزم
منه امتناع تعقل ماهية الجسم لانه قد تركب من امور غير متناهية
وبهذا الدليل الدال على ان القابل للابعاد ليس فصلا علم ان الجوهر
لا يكون جنسا للجواهر لانه لو كان الجوهر جنسا لها فامتياز الجواهر بعضها
عن بعض انما يكون بفصول فهي ان كانت اعراضا لم تكن جزءا للجواهر
والا يلزم تقوم الجوهر بالعرض فلا يكون فصلا لها وان كانت جواهر
دخل الجنس الذي هو مطلق الجوهر فيها فتستند الى فصول اخر بها
تتميز عن سائر الجواهر وننقل الكلام الى تلك الفصول بانها ان كانت
اعراضا لم تكن جزءا الجوهر وان كانت جواهر احتاج الى فصول اخرى
وتتسلسل قيل الخلاف في ان الجوهر جنس ام لا ليس في ان الجوهر
هل هو جنس للجواهر التي هي انواعه لان ذلك مما لا يشتبه على احد
بل الخلاف في ان الجوهر جنس لكل ما يصدق عليه تعريف الجوهر
ام لا فسقط ما ذكر من هذا الدليل وهو ان فصول الجوهر انما
تستند الى فصول اخرى اذ لو كان الجوهر داخلا في ماهيات الفصول
وهو غير لازم لجواز ان يكون الجوهر عرضا عاما للفصول دون الانواع
فلا يلزم شيء اذ الفصول ان لم يصدق عليها تعريف الجوهر تكون اعراضا
فلا يكون فصلا مقوما للجوهر وان صدق عليها تعريف الجوهر يكون

الجوهر جنسا لها اذ المعتقد ان الجوهر جنس لما يصدق عليه تعريف الجوهر
فالتسلسل لازم قيل بل الخلاف في ان الجوهر هل هو جنس للجواهر الخمسة
التي هي الهيولى والصورة والجسم والنفس والعقل ام لا فسقط
ما قاله المستدل على لزوم التسلسل وذلك لجواز ان يكون الجوهر جنسا
للجواهر الخمسة ويكون عرضا عاما لفصولها كالحيوان الذي هو عرض
عام للناطق مع انه جنس للانسان فلا يلزم التسلسل تامل وقالت المعتزلة
في تعريف الجسم انه الطويل العريض العميق والمتبادر من العبارة ان الجسم
ما فيه هذه الابعاد بالفعل لكنه ليس بلازم اذ يجوز تحقق الجسم دون
ان يوجد فيه هذه الابعاد بالفعل كالكرة المصمتة فمعناه انه يمكن
ان يفرض فيه هذه الابعاد ثم انه قد اختلف المعتزلة في اقل ما يحصل
منه الجسم فقال بعضهم اقل ما يحصل منه الجسم ثمانية اجزاء اثنان للطول
واثنان آخران بجنب الاولين للعرض واربعة فوقها للعمق وقال
بعضهم يحصل الجسم من ستة اجزاء بان يوضع ثلثة على ثلثة فيحصل
جسم ذو ابعاد ثلثة وقيل يحصل الجسم من اربعة اجزاء بان
يوضع جزءان ويوضع بجنب احدهما جزء ثالث ويوضع جزء اخر
فيحصل الابعاد الثلثة وقال النظام لا يحصل الجسم الا من اجزاء
غير متناهية وعلى هذه التقادير فالمؤلف من جزئين او ثلثة لا يكون
جوهرا فردا ولا جسما فيثبت الواسطة بينهما وقال بعض اصحابنا
يعني الاشاعرة انه اي الجسم مركب من جزئين فصاعدا فالمتحيز

عندي ان كان منقسما بجزئه فهو الجسم وان لم ينقسم اصلا فهو الجوهر الفرد
فلا واسطة بين الجسم والجوهر الفرد فالبحث الخامس ولا اشكال ان
حقيقة الجسم اظهر من كل المذكور في التعريفات فيكون كل منها
تعريفا بالاخفى وذلك لان كل عاقل يعلم ان الجسم المشاهد المحسوس ذو حجم
متحيز ذاهب في الجهات الثلث وان لم يخطر بباله الابعاد المتقاطعة على
الزوايا القائمة في الطول والعرض والعمق والجزء الذي لا يتجزى لان
جميع ذلك من التصورات الغامضة التي لا تحصل الا لبعض الاذكياء
بل عليه الحاصل لكل عاقل وجود الجسم وعوارضه واما حقيقته
فلا نم انها مدركة لكل عاقل ولما فرغ عن تحقيق ماهية الجسم شرع
في تحقيق اجزائه فقال البحث الثاني في تحقيق اجزائه اي اجزاء
الجسم الطبيعي واعلم ان الجسم اما مركب من اجسام مختلفة الطبائع
ولا اشكال ان اجزاءه المختلفة موجودة بالفعل فيه ومتناهية كبدن
الحيوان واما بسيط وهو ما لا يكون مركبا من اجسام مختلفة الحقائق
كالماء مثلا ويقال له الجسم المفرد ايضا والاختلاف المذكور انما هو فيه
لا في المركب قيل وضبط القول فيه ان الجسم البسيط قابل للقسمة
بان يفرض فيه شيء غير شيء فاما ان تكون الاجزاء التي يمكن فرضها
فيه موجودة فيه بالفعل او بالقوة وايا ما كان فاما ان تكون تلك الا
جزاء متناهية او غير متناهية فالاحتمالات اربعة ذهب الى كل
منها طائفة واشار اليها فقال فذهب جمهور المتكلمين الى ان الاجسام

البسيطة الطبائع وهي التي يساوي جزؤه الكل في الاسم والحد
قيد به لما عرفت ان الخلاف فيه وقيل الطبيعة هي المبدأ الاول
لحركة ما هو فيه وسكونه بالذات والمراد بالمبدأ العلة الفاعلية
وبالاول القريبة وبه خرج النفس فانها مبدأ التغذية في
النمية لكنها ليست مبدأ اوليا وقوله لحركة ما هو فيه احتراز عن
المبادي القسرية فانها ليست في الجسم المتحرك وقوله بالذات
احتراز عن الحركة بالعرض كحركة جالس السفينة وقيل الطبيعة
بهذا المعنى تعم الافلاك والعناصر فالاحتمال الاول هو ما ذهب اليه
جمهور المتكلمين وهو ان الاجسام البسيطة مركبة من اجزاء
موجودة فيها بالفعل متناهية لا تنقسم اصلا اي لا كسرا لصغرها
ولا قطعا لصلابتها ولا وهما لعجز الوهم عن تمييز احد الطرفين عن
الاخر ولا فرضا لاستلزامه انقسام ما لا ينقسم في الواقع وقيل
لا كسرا لصلابته ولا قطعا لصغره لان الكسر يكون بانصدام شيء
والقطع بنفوذ شيء فيه وتلك الاجزاء متناهية وقيل الجسم
البسيط مركب من اجزاء موجودة فيه بالفعل لا تنقسم تلك
الاجزاء فعلا اي بالفعل وان كانت تنقسم وهما وفرضا وهو مذهب
ديمقراطيس الحكيم وقيل الجسم البسيط مركب من اجزاء
طبعا موجودة فيها بالفعل لا تنقسم اصلا غير متناهية وهو مذهب
النظام من المعتزلة وبعض من الحكماء الاقدمين وهو ثاني

الاحتمال الثاني وذهب الحكماء الى انها اى الاجسام البسيطة الطباع متصلة
في انفسها اى ليس فيها شيء من الاجزاء والمفاصل بالفعل فهي
متصلة واحدة في نفس الامر كما هي متصلة واحدة عند الحس لكنها
قابلة لانقسامات لا نهاية لها لا بمعنى انها حاصلة فيها دفعة بل
بمعنى ان الانقسام لا ينتهى الى حد لا يمكن فرض القسمة بعده وهو
الاحتمال الثالث الذى هو مذهب جماهير الحكماء وقيل انها متصلة
في نفس الامر لكنها قابلة لانقسامات متناهية وهو الاحتمال الرابع
وهو مذهب الشهرستاني صاحب الملل والنحل فانه ذهب الى ان لا
اجزاء البسيطة بالفعل لانها متصلة في نفس الامر كما هو عند الحس في الاجسام
لكنها تقبل انقسامات متناهية لانها تنتهى الى حد لا تمكن القسمة
بعده فيلزم منه وجود الجزء لانه اذا انتهى القسمة الى حد لا تقبل
بعده القسمة بوجه يلزم وجود ما لا يقبل القسمة بوجه وهو الجزء
الذى لا يتجزى وانت تعلم انه قائل بكون الاجزاء بالقوة لا بالفعل
تامل حجة المتكلمين على ان الاجسام البسيطة الطباع مركبة من اجزاء
متناهية موجودة بالفعل فيها صغار لا تنقسم اصلا من وجوه ثلثة
الاول ان الجسم البسيط قابل للقسمة بالحس وكل ما هو قابل للقسمة
ليس بواحد فالجسم ليس بواحد في نفسه بل ذو اجزاء بالفعل وهو
المط اما الصغرى فضرورية متفق عليها بين الخصمين فلا يحتاج
الى بيانه واما الكبرى فبينها بثلثة اوجه اشار الى الاول بقوله والا

١٢٤

اى وان لم يكن كل ما قابل للقسمة ليس بواحد فهو واحد ولو كان واحدا
لقامت به بما هو قابل للقسمة وحدته التى صار بها واحدا لانه لو لم تقم
به الوحدة وقد فرض واحدا فاما ان تكون الوحدة نفسه او جزءه
وكلاهما بط والا لعدم الجسم بعروض القسمة وزوال الوحدة فلا يكون
القسمة قسمة بل اعداما هف واذا قامت به وحدته انقسمت الوحدة
بانقسامه بانقسام ما يقبل القسمة الذى هو محلها لوجوب انقسام
الحال بانقسام المحل قيل عليه لا نم ان الوحدة امر وجودى لتقوم
بمحل والاولى في السند ان يقال لا يلزم انقسامها بانقسام المحل
قبل كونها موجودا بالذات للحكيم اذ الحكماء قائلون بانها امر وجودى
كما مر في مباحث الوحدة والكثرة واعتذر عنه بان الحكيم وان كان
قائلا بوجودها لكنه يجوز له ان يمنع وجودها الان اما المتكلم القائل
بانها امر اعتبارى ولو سلم ان الوحدة امر وجودى فلا نم انه يلزم
من انقسام محلها انقسامها وانما يلزم ان لو كان الحلول سريانيا
وهو مم ولو سلم لا يلزم ما ذكر لم لا يجوز ان ينقسم الوحدة بل
بمعنى الوحدة عند عروض الانقسام لان الوحدة والقسمة متنافيان
متنعا قبان على الجسم هكذا قيل واجيب عنه بانه اذا سلم ان الحلول
سريانى فلا شك ان قبل عروض القسمة على الجسم يكون الجسم قابلا
لها فيكون الحال السارى فيه قابلا لها ايضا بالضرورة وكون الوحدة قابلة
للقسمة بط لانها عدم القسمة واشار الى الدليل الثانى للكبرى

بقوله وايضا فكل اي كل قابل للقسمة ليس بواحد بل ذو اجزاء بالفعل
لان كل منقسم اي قابل للقسمة يتميز مقاطع اجزائه بخواص مختلفة
كمقطع النصف والثلث والربع وغيرها فان مقطع النصف يتميز
بالنصفية لا يمكن ان يتصف بها مقطع الثلث والربع وكذا مقطع
الثلث وغيره فلكل من تلك المقاطع خاصة لا تكون للمقطع الاخر
وكل ما تكون مقاطعه كذلك يكون تلك المقاطع موجودة فيه بالفعل
والا يلزم اتصاف المعدوم بتلك الخواص فيكون ما يقبل القسمة منقسما
بالفعل متعددا بتعدد تلك الخواص العارضة لها لتلك المقاطع فيكون
الجسم القابل للقسمة ليس بواحد بل يكون ذو الاجزاء بالفعل وهو المط
قيل عليه لا نم ان كل ما يكون مقاطعه متميزة بخواص تكون تلك
المقاطع موجودة بالفعل فيه قوله والا يلزم اتصاف المعدوم بتلك
الخواص قلنا معنى تميز تلك الخواص المقاطع بتلك الخواص المختلفة
انه لو فرض العقل تلك المقاطع لتميزت بتلك الخواص ولا يلزم
من ذلك ان تكون تلك المقاطع موجودة فيه بالفعل بل الغرض الحاصل
ان مفهومات المقاطع اوصاف اعتبارية عقلية يعتبرها العقل عند
فرض التجزية وهذا لا يوجب تمايز محالها الا بحسب الفرض والتقدير
وايضا اشارة الى الدليل الثالث على الكبرى وهي ان كل قابل للقسمة
ليس بواحد وذلك لان كل ما هو قابل القسمة يجوز تقسيمه بقسمين
فاذا فرض تقسيمه بقسمين فيقال الهوية القسمية اي الهوية

الشخصية التي للقسمين المتفاصلين بالتقسيم كالماء الواحد اذا قسم
بقسمين ان كانت حاصلة بالفعل في ذلك الجسم الواحد قبل هذا
التقسيم فهو المط الذي هو ان القابل للقسمة ليس بواحد لانه
قبل التقسيم ذو اجزاء بالفعل لان هوية احد القسمين غير هوية
الاخر وهما موجودتان فيه بالفعل فلا يكون واحدا وهو المط والا اي
وان لم تكن هوية القسمين حاصلة قبل التقسيم فيه بل حدثت بعد
التقسيم لكان التقسيم اعداما للجسم الاول الواحد وايجادا للقسمين
اي الجسمين الاخرين وذلك لانه لا شبهة في انه لم يبق بالتقسيم
الهوية الشخصية التي للجسم الاول فانتفى هو بنفسه وحدث شيئان
اخريان وذلك ظاهر البطلان اذ لو جاز ذلك فعلى هذا التقدير
لو شق بعوض براس ابرته سطح البحر اعدم البحر الاول واوجد بحرا
آخر لانه متى تعرض الاتصال بشق ابرته فقد فني ذلك المتصل الواحد
الاول وفساده اي ما ذكر لا يخفى على المتامل قيل عليه انه مجرد
استبعاد لا يفيد اليقين فان ادعى الضرورة منعت لان دعوى الضرورة
في محل النزاع غير مسموعة تثبت بالدليل المذكور الذي صغراه بينة
بيانها وكبراه مبينة باوجه ثلث قد عرفت ما فيها ان كل جسم ليس
بواحد في نفسه اي ليس متصلا في نفس الامر كما هو عند الحس فبطل به
مذهب الحكماء والشهرستاني بل هو اي الجسم مركب من اجزاء التي موجودة
فيه بالفعل فظهر مما ذكر ثبوت اجزاء بالفعل في الجسم فاذا ثبت انه تلك

الاجزاء لا تقبل القسمة اصلا وانها متناهية نبه بقوله مذهب المتكلمين
من ان الجسم البسيط الطبيعي مركب من اجزاء صغار متناهية
لا تقبل الانقسام اصلا ولما فرغ من الاول شرع فيما بني عليه فقال فتلك
الاجزاء التي ثبت انها موجودة بالفعل في الجسم لا تنقسم اي غير قابل
للانقسام اصلا كما هو الظاهر من مذهب المتكلمين والا اي وان كانت
تلك الاجزاء قابلة للانقسام بوجه لكانت الاجزاء ذات اجزاء لانه
اذا كانت الاجزاء قابلة للانقسام فقد مر ان كل قابل للانقسام ليس
بواحد بل ذو اجزاء بالفعل فيكون الاجزاء ذات اجزاء بالفعل فيكون ح
الجسم مركبا من اجزاء لا نهاية لها لانه ينقل الكلام الى جزء الجزء فنقول
لا يخ اما ان لا يكون قابلا للانقسام بوجه وهو المط او يكون قابلا له
وكل قابل للانقسام ليس بواحد بل ذو اجزاء بالفعل وهكذا فيلزم
اما الانتهاء الى ما لا يقبل الانقسام وهو المط او تركب الجسم مما لا يتناهى
وهو اي تركب الجسم مما لا يتناهى من الاجزاء مح بوجهين الاول ما اشار
اليه بقوله لان كل عدد متناهيا كان ذلك العدد او غيره اي غير متناه
فالواحد موجود فيه بالضرورة واذا كان الواحد موجودا في كل عدد وان كان غير
متناه فاذا اخذنا من تلك الآحاد والاجزاء الغير المتناهية ثمانية
اجزاء فقيدنا بها اذ الخلاف بين المتكلمين في جواز حصول الجسم من مادون
الاولى فان فيه خلافا بينهم فح اذا اخذنا ثمانية اجزاء وضم بعضها
الى بعض بحيث يكون في كل جهة من الجهات الثلث حجم ومقدار بان ضم

احد الجزئين الى الآخر فيحصل الطول ثم ضم اثنان الى جنبها حتى يحصل
العرض ثم ضم اربعة اخرى فوقها ليحصل العمق فح يحصل جسم اذ المراد
من الجسم ليس الا ما له حجم ومقدار في الجهات كلها وهو جسم متناهي
الاجزاء بالضرورة اذ اجزاؤه لا تزيد على ثمانية كما هو متناهي المقدار
ايضا فح يكون نسبة حجمه اي حجم ذلك الجسم المتناهي الاجزاء الى حجم
سائر الاجسام المؤلفة من اجزاء غير متناهية نسبة متناهي المقدار
الى متناهي المقدار لان حجم كل منهما متناه لوجوب تناهي الابعاد كما تبين
في موضعه لكن ازدياد الحجم في كل جسم بازدياد التاليف والنظم اي
بازدياد الاجزاء وضم بعضها الى بعض اذ لولا لم يكن التاليف والنظم
مفيدا للمقدار فيكون ازدياد الحجم انما هو بازدياد الاجزاء لان حجمه
المؤلف من الاجزاء هو حجم الاجزاء المؤلفة المنضمة لازدياد حجمه في
اذا ثبت جسم متناهي الاجزاء كما هو متناهي المقدار ولو كان جسم متناهي
القدر مركبا من اجزاء غير متناهية كما عليه النظام لكانت نسبة الآ
حاد والاجزاء المتناهية كما في الجسم المؤلف من ثمانية اجزاء الى الآحاد
والاجزاء الغير المتناهية كما في الجسم المؤلف مما لا يتناهى من الاجزاء
نسبة متناه الى غير متناه وذلك لما علم ان نسبة آحاد كل جسم الى آحاد
جسم آخر كنسبة مقداره الى مقدار الآخر اذ المقدار انما يزيد بزيادة الا
جزاء كما عرفت والا لم يكن التاليف مفيدا للمقدار لكن نسبة مقدار
احدهما الى مقدار الآخر نسبة متناه الى متناه فتكون نسبة آحاد

احدهما الى آحاد الاخر كذلك نسبة متناه الى متناه لكن هذا اى كون نسبة
الاحاد الى الاحاد نسبة متناه الى متناه خلاف بط لانه يلزم منه ان يكون
نسبة المتناهي الى غير المتناهي كنسبة المتناهي الى المتناهي قيل لا مهرب
للقائل به عنه سوى تجويز التداخل اذح لا يلزم ان يكون نسبة الجملة الى الجملة
كنسبة الاجزاء الى الاجزاء لكن يلزم من التداخل ان لا يحصل حجم في
مقدار فيقال بتداخل الاجزاء ما دامت متناهية ثم صارت غير متناهية
يحصل منها حجم وهذا كما ترى هذا وقد اعترض اولا على قوله في تلك الاجزاء
لا تنقسم بانه لو كان المراد انها لا تنقسم اصلا لكان قوله والا لكانت ذات
اجزاء اخر ان كان المراد منه به انها ذات اجزاء اخر بالفعل كان ممنوعا لجواز
ان تنقسم الاجزاء بالوهم ولا يلزم منه كون الجسم مركبا من اجزاء بالفعل
لا نهاية لها وان كان المراد انها ذات اجزاء اخر وهمية فالوجهان المذكوران
لا يدلان على نفيه وانما يدلان على ان جسما ما لا يمكن ان يكون مركبا من
اجزاء غير متناهية بالفعل وان كان المراد انها لا تنقسم فعلا فقط فلا
يدل على مذهب المتكلمين بل يبقى شاملا لمذهب ديمقراطيس بل
ولمذهب الحكماء ايضا وثانيا على قوله لان كل عدد فالواحد موجود فيه
بانه ان كان المراد بالواحد ما لا ينقسم اصلا فلا نم ان الواحد بهذا المعنى
موجود في الجسم المؤلف مما لا يتناهى اذ كل جزء من اجزائه لا ينتهي
الى حد لا ينقسم اصلا وان اريد بالواحد ما يطلق عليه الواحد بوجه
وان كان كثيرا في ذاته فلا نم ان المؤلف من الاحاد المتناهية بهذا المعنى

لا يكون مؤلفا مما لا يتناهى بل جاز ان يكون كل منها مؤلفا من اجزاء غير
متناهية وقد اجيب عن الاخير بان المراد بالواحد ما لا ينقسم اصلا
قوله لا نم ان الواحد بهذا المعنى موجود في الجسم قلنا اذا ثبت ان كل
قابل للقسمة منقسم بالفعل فلا بد وان يكون الواحد بهذا المعنى
موجودا فيه بالفعل تأمل فيه تعرف جواب الاول كان منشاه هو
الثاني والله اعلم ولانه هذا هو الوجه الثالث من الوجهين الدالين
على امتناع تركب الجسم من اجزاء موجودة فيه بالفعل غير متناهية
تقريره انه لو تركب الجسم من اجزاء غير متناهية موجودة فيه بالفعل
لا يمتنع قطع المسافة المعينة المتناهية في زمان متناه لكن التالي
ظاهر البطلان بالحس بيان الملازمة ان تلك المسافة على هذا التقدير
مركبة من اجزاء غير متناهية موجودة فيها بالفعل واذا كان كذلك
امتنع قطعها في زمان متناه لتوقفه اى لتوقف قطع المسافة بتمامها
على قطع اجزائها بالضرورة وقطع كل جزء من المسافة مسبوق بقطع
ما قبله من الاجزاء اذ لا يمكن قطع تمامها الا بعد قطع نصفها ولا
يمكن قطع نصفها الا بعد قطع نصف نصفها وهكذا الى ما لا نهاية
لها فيكون قطعها اى قطع المسافة المعينة المتناهية انما يمكن في زمان
غير متناه وانقضاء مثل هذا الزمان ممتنع فالقطع كذلك ممتنع
وقد نقل ان العلاف من المعتزلة لما اورد هذا الالزام على النظام
التجأ الى القول بالطفرة فقال المتحرك يقطع المسافة بانه يحاذي

بعض اجزائها دون بعض قيل الحاجة له الى التزام هذه المكابرة بل يكفيه
ان يقول كما ان المسافة المتناهية مركبة مما لا يتناهى من الاجزاء كذلك
الزمان المتناهي مشتمل على ما لا يتناهى من الاجزاء فيتقابل اجزاء المسافة
والزمان معا فيمكن قطعها فيه اذ يجوز قطع مسافة معينة متناهية
مركبة من اجزاء لا يتناهى في زمان كذلك اي متناه مشتمل على ما لا يتناهى
وايضا اشارة الى الوجه الثالث من وجوه حجج المتكلمين على وجود الجزء
وهو ان يقال النقطة موجودة لانها طرف الخط الموجود ونهايته فيكون
موجودا قيل عليه ان اريد بالنهاية والطرف نفاد الخط فلا نم انه موجود
وهو ظ وان اريد بالطرف ما ينتهي به الخط فنفي وجوده بحثا ايضا
قيل لما كان النقطة نهاية الخط الذي هو من المقادير الموجودة فتكون
موجودة والا يلزم عدم تناهي المقادير والابعاد لكنها متناهية كما بين
في محله وفيه ان وجود الطرف والنهاية بهذا المعنى ليس الا نفاد
المقدار وهو امر اعتباري تامل وايضا بها يتماس الخطان الموجودان في
جهة الطول تماس الموجودين بامر معدوم بط فالنقطة موجودة
بالاتفاق من الخصمين وهي لا تقبل القسمة اصلا بالاتفاق ايضا لانها
ذات وضع غير منقسمة فان كان اي النقطة بتاويل الموجود غير
المنقسم وفي بعض النسخ فان كانت وهو ظ جوهرا كما هو عندنا اعني
المتكلمين حصل المط وهو وجود جوهر متحيز غير منقسم وان كانت
عرضا فلا بد لها من محل اذ شان العرض ذلك فلم ينقسم محلها الذي

هو جوهر والا اي لو انقسم محلها لانقسمت النقطة بانقسامه اي
بانقسام المحل على ما هو المشهور الذي مر مرارا من ان انقسام
المحل يوجب انقسام الحال الحال فيلزم انقسام النقطة ايضا
لكن انقسام النقطة بط فلم ينقسم محلها فيلزم وجود جوهر غير
منقسم وهو المط قيل عليه انما يلزم انقسامها بانقسام المحل ان لو
كان الحلول سريانيا وهو ممنوع وتوضيحه ان النهايات والاطراف اي
النقطة والخط والسطح كلها اعراض لكن الخط سار في محله الذي
هو السطح في جهة واحدة فينقسم فيها فقط والسطح سار في محله
الذي هو الجسم في جهتين فينقسم فيهما فقط والنقطة لا سريان
لها فلا انقسام فيها فان كانت حالة في الخط المنقسم في جهة واحدة
لانها تعرض له من حيث تناهيه فلا يسري بان لها فيه تامل وايضا
اشارة الى الوجه الثالث من وجوه حجج المتكلمين على وجود الجزء
وهو ان يقال الحركة موجودة بالضرورة الحسية فالحركة الحاضرة منها
موجودة ايضا وهي غير منقسمة اصلا والا اي وان انقسمت الحركة
الحاضرة لما كان الكل حاضرا لانها لما انقسمت ولا شك ان الحركة غير قارة
فلا تجتمع اجزاؤها في الوجود فانقضى بعضها بالضرورة فلا يكون الكل حاضرا
واذا ثبت ان الحركة الحاضرة غير منقسمة فلا ينقسم ما فيه الحركة الحاضرة
من المسافة لانطباقها عليها فلو انقسمت المسافة التي تقع عليها
الحركة الحاضرة فالحركة الى نصفها قبل الحركة الى تمامها فانقسمت الحاضرة

وقد ثبت انها غير منقسمة مطلقا فاذا لم ينقسم ما فيه الحركة الحاضرة
من المسافة وهي جوهر فثبت ان في الاجسام ما لا يقبل القسمة
وهو الجزء الذي لا يتجزى فثبت المط ورد ذلك بان الحركة يقال
بمعنيين كما مر بيانه الحركة بمعنى التوسط وهي كون المتحرك فيما بين
مبدا المسافة ومنتهاها بحيث يكون له حالة وصفة في كل حد من
حدود المسافة لا يكون له قبل ذلك ولا بعده وهذا امر موجود لكنه ليس
بمنطبق على المسافة ولا يكون من الكم والحركة بمعنى القطع وهو الامر
الممتد من اول المسافة الى انتهائها المنطبق على المسافة ويعد من الكم
ولا شك انها غير موجودة في الخارج نعم ذلك الامر الممتد انما يرتسم في الخيال
من الحركة بمعنى التوسط فليس في الوجود حركة موجودة منطبقة
على المسافة غير منقسمة ليلزم من عدم انقسامها عدم انقسام المسافة
فيلزم المط لا يقال لا نم ان الحركة الحاضرة موجودة اذ الحركة ليست
الا الماضي او المستقبل واما الحال فهو نهاية الماضي وبداية المستقبل
وهو الحد المشترك بينهما فليس بزمان فلا يمكن ان يوجد فيه الحركة
لانها تدريجية زمانية كما سبق وايضا لما كان الحال نهاية الماضي وبداية
المستقبل وهما معدومان فلا وجود له ايضا لانا نقول الحركة
ليست الا الماضي او المستقبل لان ذلك يوجب ان لا توجد الحركة
اصلا وراسا لان الماضي ما كان حاضرا فانقضى والمستقبل ما سيحضر
ولم يحضر بعد فاذا لم يكن الحركة الحاضرة موجودة فلا وجود لها اصلا

او يقال الماضي والمستقبل معدومان في الحال فاذا لم توجد الحاضرة
ايضا لم توجد الحركة اصلا لكنها موجودة بحسب الحس ولما فرغ من
حجج المتكلمين على وجود الجزء اراد ان يذكر ادلة الحكماء على نفيه فقال
احتج الحكماء على نفي الجوهر الفرد بوجوه سبعة الوجه الاول ان يقال
الجوهر الفرد على تقدير وجوده متحيز كما اعترف به القائلون به فليعلم
ان كل متحيز فيمينه غير يساره بالضرورة وكذلك الوجه المضيء منه
اذا اشرقت الشمس عليه مثلا غير الوجه المظلم فينقسم بالضرورة لا
يقال تميز اليمين عن اليسار والوجه المضيء عن المظلم لا يقتضي
انقسام المتحيز في ذاته اذ ذلك التميز انما هو لتغاير وجهيه وطرفيه
العارضين له لا للتغاير في ذاته فلا يلزم انقسام ذاته لانا نقول تغاير
الوجهين والطرفين مستلزم للتغاير في ذاته لانهما اي الوجهين و
الطرفين ان كانا جوهرين داخلين فيه ثبت المدعى اي انقسام ذات
المتحيز وهو ظ والا اي وان لم يكن الطرفان جوهرين بل هما عرضان
فلا يخ اما ان يكون محلهما واحدا بحيث يكون الاشارة الى احد الطرفين
عين الاشارة الى الطرف الآخر او مختلفا فان كان الاول يلزم ان يكون
الاشارة الى يمينه عين الاشارة الى يساره وهو بديهي البطلان و
ايضا يلزم حلول عرضين متقابلين في محل واحد وهو بط وان
كان الثاني لزم تغاير محليهما اي محلي الوجهين والطرفين فيلزم
الانقسام في ذاته فلو ثبت الجوهر الفرد الذي لا ينقسم اصلا لزم

انقسامه وكل ما لزم من وجوده عدمه فوجوده مستحيل الوجه
الثاني من وجوه ادلة الحكماء على نفي جوهر الفرد انا لو قدرنا ان الجسم
مركب من اجزاء لا تتجزى فظاهر انه لا يمكن فرض خط كما ذكر فلو
فرضنا خطا مركبا من اجزاء شفع كاربعة مثلا بحيث يكون
فوق احد طرفيه طرفي ذلك الخط جزء وتحت الطرف الاخر جزء
آخر على هذه الصورة ٥٥٥٥ وتحركا اي الجزآن الفوقاني والتحتاني
بحيث تكون حركة كل منهما على جانب الاخر على تساو في سرعة الحركة
والابتداء في الحركة وتركها فح تحاذيا اي الجزآن لا محالة على ملتقى
جزئين اي متصل الثاني والثالث كما يشهد به الحس الا لم يكونا متساويين
في الحركة واذا كان كذلك فيلزم الانقسام اي انقسام الثاني والثالث
والجزئين المتحركين الفوقاني والتحتاني لان محاذاة الجزئين على
ملتقى الثاني والثالث انما تتصور بعد قطع كل منهما ما تحته حتى
تحاذيا هناك فما منه الى الطرفين غير ما منه الى الطرفين الاخرين
فيلزم الانقسام ضرورة قيل عليه يجوز ان يقع الجزآن على نفس
الملتقى بان ينطبقا عليه فلا يلزم ما ذكروا واجيب عنه بان نفس الملتقى
اما جزء فيكون الخط مركبا من اجزاء وتر والاول لا معنى للانطباق عليه
الاول فوقوعهما هناك يلزم ما ذكر من انقسام الوجه الثالث من تلك
الوجوه انه لو كان الجزء حقا والاجسام مركبة من الجواهر الافراد
يلزم اما كون السريع مثل البطيء او انقسام الجزء والاول ظاهر البطلان

فتعين الثاني وذلك لان المسافة ح تكون مركبة من اجزاء لا تتجزى
فاذا افرض متحركان سريع وبطيء فح كلما قطع المتحرك السريع
بحركته السريعة جزءا من المسافة قطع البطيء اقل منه من جزء فيلزم
انقسام الجزء وهو المط والا اي وان لم يقطع البطيء اقل من جزء لزم
ان يساويه وفي بعض النسخ ان يساوقه اي ان يساوي البطيء السريع
في جزء من المسافة ويقف البطيء في جزء اخر انه لو لم يقف في جزء
آخر لزم ان تكون حركة البطيء كحركة السريع هف واذا كان البطيء
يساوق السريع في جزء ويقف في آخر يلزم ان تكون البطوء لتخلل
السكنات وقد بان فساده من قبل اذ قد تبين في باب الحركة ان
البطوء ليس لتخلل السكنات قيل عليه وقوع الحركة في جزء ع اذ الحركة
لكونها امرا تدريجيا انما يقتضي امتدادا فلا تقع في جزء واحد فلا يتم
ما بني عليه وما ذكر من كون البطوء ليس لتخلل السكنات عرفت ما فيه
الوجه الرابع من ادلة الحكماء على نفي الجزء انه لو كان الاجسام مركبة
من اجزاء لا تتجزى فيقال الجسم الذي اجزاؤه وتركيبه مثلا وكان
ظله في بعض الاوقات مثليه كان مثله مثل ذلك الجسم من الظل لظل
نصفه اي نصف ذلك الجسم فيكون له للجسم المذكور نصف لان في جزء
الظل بدو نور ذي الظل فح فينتصف الجزء المتوسط من الجسم
فينقسم لا محالة وهو المط وقد برهن قبل هذا دليل بارسه
على نفي الجزء وتقريره انه قد برهن اقليدس صاحب الهندسة

على ان كل خط يصح تنصيفه فما اجزاؤه وتر يصح تنصيفه ايضا بعض
اي جواز تنصيف كل خط تنتفي ذلك اي انقسام الجزء المتوسط
في المركب من الاجزاء الوترية وقد يقال يجوز ان يكون في ذلك دليلا على جواز
تنصيف ذي الظل كان سائلا يقول لما لم ماذكران لجاز تنصيف
الظل حتى يكون هنا كالظل هو مثل ذلك الجسم فيلزم من وجوده وجود
ذي الظل بالفعل وهو نصف الجسم لكن ذلك مح فاجاب بانه قد بين
اقليدس ان ذلك فلا يرد المنع عليه الوجه الخامس من تلك الوجوه انه لو
كان الجزء واقعا والجسم مركب منه فح اذا فرضنا خطا مركبا من ثلثة
اجزاء على احد طرفيه طرفي ذلك الخط جزء هكذا ه ه ه وقد تحرك الخط الى
يمين بمقدار جزء وتحرك الجزء الفوقاني الى يسار فان انتقل الجزء الفوقاني
الى ما فوق الجزء الثالث من الخط فهو مح لان الجزء الثالث من الخط انتقل
الى حيز الجزء الاول منه فلو انتقل الجزء الفوقاني الى اليه لزم ان لا ينتقل
من محله الذي كان فيه وقد فرض منتقلا هف وان انتقل الجزء
الفوقاني الى ما فوق الجزء الثاني من الخط فهو فالفوقاني قطع جزئين
حين قطع ما تحته وهو الجزء الاول من الخط جزءا واحدا وفيه تامل
فينقسم ح الزمان والحركة والمسافة اما الزمان فلانه في الزمان
الذي قطع ما تحته جزءا قطع الفوقاني جزئين ففي الزمان الذي
قطع فيه الفوقاني جزءا نصف ذلك الزمان واما الحركة فلان ما وقع
منها في نصف ذلك الزمان مغاير لما وقع في النصف الاخر واما

المسافة فلانطباق الزمان والحركة عليها فانقسامهما يقتضي انقسامها
وح لزم انقسام الجزء لانه اذا قطع الجزء الفوقاني جزئين حين
قطع ما تحته جزءا الحين قطع الفوقاني جزءا قطع ما تحته نصف جزء
فينقسم الجزء وايضا اذا كان الحركة والزمان منقسما لزم انقسام
الجزء لانه اذا قطع جزءا في زمان معين بحركة معينة فبنصف تلك
الحركة في نصف ذلك الزمان يقطع جزء نصف جزء فينقسم الجزء
وهو مح وقال بعض الشارحين في بيانه هكذا واذا انقسمت
الحركة والزمان لزم انقسام الجزء المتحرك عنه والمتحرك اليه لان الجزء
الفوقاني اذا انتقل في نصف ذلك الزمان بنصف تلك الحركة من نصف
الجزء المتحرك عنه وحصل في نصف الجزء المتحرك اليه وانتقل في النصف
الثاني من ذلك الزمان بالنصف الاخر من تلك الحركة من النصف
الاخر من الجزء المتحرك عنه وشغل نصفا من الجزء المتحرك اليه فثبت
انقسام ما لا ينقسم وهو مح وقال هذا القائل قد سنح لي في بيان
انقسام الجزء وجه اخر وهو ان زمان قطع الجزء الفوقاني وحركته
لما كانا منقسمين كان زمان قطع ما تحته وحركته ايضا كذلك ضرورة
تساوي زمانيهما وحركتيهما واذا انقسمت حركته وزمانه لزم انقسام
مسافته ايضا ولزم انقسام الجزء لان ما وقع فيه احد نصفي الحركة
غير ما وقع فيه النصف الاخر منها قال ولا يخفى ان بيان انقسام
الجزء بهذا الوجه اوضح منه بالوجه الاول لان للقائل ان يقول على الوجه

الاول لانم ان انقسام الحركة يوجب انقسام الجزء لجواز ان يكون
كل نصف من الحركة واقعا في جزء الوجه السادس تقريره انه لو كان
الجزء موجودا يلزم انقسامه على تقدير عدم انقسامه اذ الجزء على
تقدير وجوده متشكل لانه موجود متحيز وكل موجود متحيز فهو متناه
وكل متناه متشكل فالجزء متشكل وكل متشكل يحيط به حد او حدود
فان كان شكل الجزء كرة اي يحيط به حد واحد فان انضم الجزء الذي
هو كرة باجزاء اخر كرات ايضا حتى يحصل منها الجسم وقع بينها بين
تلك الاجزاء الكرات فرج لا تسع تلك الفرج اجزاء مثلها لان الكرات
المنضمة بعضها الى بعض شانها ذلك ايضا لو تسع الفرج جزء الملئت به
فبالضرورة تنتهي الفرج الى حيث لا تسع اجزاء مثلها فيلزم الانقسام
اي انقسام الجزء لانه اذا وضع على فرجة منها جزء ولا تسعه فما يدخل منه
فيها غير ما هو غير داخل فيها فينقسم بالضرورة وان كان شكل الجزء غيرها
اي غير الكرة اي يحيط به حدود متعددة كان فيه الجزء زوايا لانه اذا
احيط به حدود كثيرة فلا شك ان فيه ضلعا وزاوية فينقسم الجزء
لا محالة اذ وجد فيه شيء غير شيء وهو الضلع والزاوية الوجه
السابع تقريره انه لو كان الجزء واقعا والاجسام مركبة من الجواهر
الافراد لزم ان لا يتحرك الرحى والتالي باطل بالحس بيان اللزوم ان الرحى
مركبة منها على ذلك التقدير فاذا دارت الرحى فيها قطع الطوق العظيم
البعيد من مركز الرحى جزءا من المسافة فالصغير اي فالطوق الصغير

القريب من المركز اما ان يقطع اقل من جزء فينقسم الجزء ضرورة وقد
فرض غير منقسم هف او يقطع الطوق الصغير جزءا تاما فيتساوى
الطوق الصغير والعظيم في السرعة وهو محال اذ يلزم منه ان يقطع الصغير
دورة تامة وزيادة عليها حين ما دار العظيم دورة وهو بط حسا
او اكثر من جزء وهو ابين استحالة او يقطع الطوق الصغير تارة جزءا
ويسكن الصغير ايضا تارة اخرى فيتفكك اجزاء الرحى وهو محال بالحس
وكذا الفرجار ذو الشعب الثلث يستحيل حركته بعين ما مر في الرحى
لانه اذا اثبتت شعبة منه وادير الشعبتان الاخريان فالشعبة
الخارجية ان قطعت جزءا فالمتوسطة ان قطعت مثلها لزم تساوي
الدائرة الصغيرة والكبيرة او اقل فيلزم انقسام الجزء ثم قالوا اي
الحكماء بعد ان اثبتوا نفي الجزء قالوا فالجسم البسيط الواحد متصل
في نفسه كما هو متصل عند الحس يعني انه لا مفصل فيه بالفعل في الواقع
كما لا مفصل فيه عند الحس ولكن الجسم الذي شانه ذلك يقبل انقساما
كما يشاهد بالحس انه يجزأ قسمته و اما ان تكون الانقسامات لا نهاية
لها فلانها لو تنتهي الى حد لا يقبل القسمة بعد لزم وجود الجزء وقد
نفي فبطل بذلك مذهب الشهرستاني ولما ثبت ان الجسم قابل للا
نقسامات اراد ان يبين ان القابل لها ما ذا فقال والقابل لها لتلك
الانقسامات الغير المتناهية ليس الاتصال الذي هو الصورة الجسمية
لانه اي الاتصال يعدم عندها اي عند الانقسامات الطارية عليه

ن القابل يبقى مع المقبول لان القابل للشيء المقبول له موصوف
بالمقبول ويجب بقاء الموصوف عند وجود الصفة فهو اى القابل
للانقسامات شيء اخر غير الاتصال يقبل تارة الاتصال واخرى
الانفصال ويسمى ذلك الشيء القابل لهما هيولى ومادة ويسمى الاتصال
الحال فى ذلك القابل صورة جسمية ثم المص رحمه الله بعد نقل دليل
الفريقين قال واعلم ان دليل الفريقين اى المتكلمين والحكماء يمنع
الانقسام بالفعل وفى بعض النسخ الفعلى يوجب القسمة الوهمية
والفرضية يعنى ان دليل المتكلمين على وجود الجزء انما يدل على وجود
شيء فى الجسم غير قابل للقسمة الفعلية الانفكاكية ودليل الحكماء على نفيه
انما يدل على ان الجسم لا ينتهى فى القسمة الى حد لا يقبل الانقسام اصلا
ولو فرضا ووهما فلا تدافع بينهما اذ يجوز ان يكون الاجسام مركبة من
اجزاء صغار صلبة لا تقبل القسمة الفعلية وتقبل القسمة الوهمية
لا يقال التدافع واقع اذ القسمة الوهمية مستلزمة الى جواز القسمة
الانفكاكية اى الفعلية وذلك لان للاجزاء المفروضة فى الجسم متماثلة فى
الطبيعة النوعية فلا تقتضى الاشياء غير مختلفة لامتناع تخالف لوازم
الطبيعة الواحدة فيصح بين كل اثنين منها من تلك الاجزاء ما يصح
بين جزئين آخرين من الانقسام وعدمه فيصح بين الجزئين
المتباينين اى المتقابلين المتفارقين بوجه الموجودين فى الجسم
بالفعل ما يصح بين الجزئين المتصلين وبالعكس اى يصح بين المتصلين

الانفكاك وفى بعض النسخ له جائز

ما يصح بين المتباينين فيجوز بين المتصلين ما يجوز بين
المتباينين من الانفكاك الرافع للاتصال عن الاتحاد ويجوز بين
المنفصلين ما يجوز بين المتصلين من الاتصال الرافع للاثنينية
فالقسمة الوهمية مستلزمة للانفكاكية فيثبت التدافع بين
ادلة الفريقين لانا اى لا يقال ذلك لانا نقول لا نسلم ان الاجزاء المفترضة
فى الجسم متماثلة فى الطبيعة ليصح ما بنيتم عليه لم لا يجوز ان يكون
الجسم مركبا من اجزاء متخالفة بالماهية والطبيعة فلا يصح على احدها
ما يصح على الاخر او تكون الاجزاء وان لم تكن متخالفة بالماهية بتشخصات
بتشخصات عائقة ومانعة عن الانفكاك الفعلى وتكون تلك الاجزاء
قابلة للاتصال والانفصال بحسب الماهية والطبيعة لكن تشخصها
مانع عن الانفكاك فان سلم اتصال الجسم فى نفسه كما هو عند
الحس فلا يكون فى ذلك الاتصال الجزء فلم لا يجوز ان يقال هو اى الاتصال
هو وحدة الجسم والانفصال هو التعدد اى تعدده فالاتصال
والانفصال عرضان متعاقبان على الجسم والقابل لهما هو الجسم
لا الهيولى فلا يثبت الهيولى فالصورة فرع ان يعنى يتفرع على
تركب الجسم من الهيولى والصورة آخر الزعم السوى للهيولى ثم نفى
لزومها للصورة ثم فى نفس الاحتياج بينهما عند اثبات الصور
النوعية الفرع الاول من ان الحكماء قالوا الصورة الجسمية لا تنفك
عن الهيولى لوجهين اشار الى الاول بقوله لانها اى الصورة لا تنفك

ولا يلزم تركب الجسم منهما الخ

عن التناهي لما سيجيء من ان الابعاد متناهية وكل ما هو متناه
لا ينفك عن التشكل اذ الشكل عبارة عن هيئة احاطة حد او اكثر بالشيء
فكل متناه لا ينفك عن التشكل والموجب لهما اي التناهي والتشكل
وفي ان المراد بالموجب اما المقتضي او القابل او ما هو اعم محل بحث يندفع
يتضح من الفرع الثالث وعلى التقادير ليس الموجب لهما الجسمية
العامة المشتركة بين جميع الاجسام ولا شيئا من لوازمها اي لوازم
الجسمية العامة والا اي لو كان الموجب لهما الجسمية او لازمها لتساوي
الجزء والكل فيهما اي جزء الصورة كلها في التناهي والتشكل لاشتراكهما
في الجسمية العامة ولازمها ولو كان كذلك فلو فرضنا قليلا من الصورة
كان الموجود منها ما لو فرض اكثر كثيرا منها فلا تكون كلية ولا جزئية
ولا قلة ولا كثرة هف ولا الفاعل اي ليس الموجب للتناهي والتشكل
هو الفاعل المفارق والا اي وان كان الموجب لهما الفاعل استقلت
الصورة الجسمية بالانفعال اي بقبول التناهي والتشكل وهو باطل
لان ذلك القبول لا يتصور الا بعد كون الصورة قابلة للفصل و
الوصل وقد تقدم ان القابل لهما هو الهيولى فلا تكون الصورة وحدها
قابلة لهما فهي فالموجب للتناهي والتشكل هو المحل الذي هو الهيولى
بما فيه من الصفات المختلفة والاستعدادات المتفاوتة وقبول
الفصل والوصل وفي بعض النسخ فهو الحامل اي القابل الذي هو الهيولى
الحامل للصورة فان قيل لم لا يجوز ان يستند التناهي والتشكل الى الصورة

النوعية لا الجسمية العامة قلنا فالتناهي حينئذ لازم للجسم لانه نوع
معين مخصوص لا لانه جسم لكنه لازم للجسم لانه جسم كما برهن عليه
مع ان لزوم التناهي للنوع غير مندفع واشار الى الوجه الثاني
بقوله ولانها اي الصورة لا تنفك عن الهيولى لما مر ولان الصورة قابلة
للقسمة الوهمية ابدا بناء على نفي الجوهر الفرد وكل ما قبل القسمة الوهمية
قبل القسمة الانفكاكية لما مر قبل ذلك ان كل قابل للقسمة ليس بواحد
في نفسه او هو قريب من ان القسمة الوهمية متداعية الى القسمة
الانفكاكية وكل ما قبل القسمة الانفكاكية فله مادة على ما سبق
تقرير هذه المقدمات في بحث اثبات الهيولى ونفي الجزء ومما ينبغي ذلك
فالصورة لها مادة على تقدير فرضها مجردة هف الفرع الثاني
اشار اليه بقوله ولا الهيولى وهو عطف على قوله الصورة لا تنفك عن
الهيولى اي ولا الهيولى تنفك عنها عن الصورة لوجهين اشار الى الاول
منهما بقوله لانها اي الهيولى لو تجردت عن الصورة فحال كونها ذات وضع
اي تكون قابلة للاشارة الحسية وانقسمت في جميع الجهات الطول
والعرض والعمق كانت الهيولى وحدها بلا صورة جسما تعليميا
او طبيعيا اذ لا معنى للجسم الا ذو وضع منقسم في الجهات كلها والا
اي وان لم تنقسم في جميع الجهات كانت الهيولى نقطة ان لم تنقسم اصلا
او خطا ان انقسمت في جهة واحدة او سطحا ان انقسمت في جهتين
لكن الهيولى المنفردة عن الصورة ليست جسما طبيعيا لانها جزؤه

ولا تعليميا لانه عرض فالهيولى جوهرة لا نقطة ولا خط ولا سطح
وهو ظاهر مما مر ولو تجردت الهيولى عن الصورة عنيه ذات وضع
اى لا يكون قابلة للاشارة الحسية بدون الصورة فح لا شك ان
نسبتها الى جميع الاوضاع والاحياز على السوية فاذا لحقتها اى
الهيولى الصورة الجسمية تصير الهيولى بواسطة اقتران الصورة
بها ذات وضع بالضرورة لامتناع ذى صورة بلا وضع مخصوص بامكان
اى مع امكان غيره من الاوضاع لما مر ان نسبة جميع الاوضاع اليها
على السوية فيترجح الجائز وهو الوضع المخصوص الحاصل لها مع
امكان غيره بلا مرجح يخصصها به وذلك باطل ولما كان الكلام فى هيولى
الاجسام لا يرد ما قيل عليه من ان الدليل غير عام بل يختص بالهيولى
المقترنة بالاجسام واشار الى الوجه الثانى بقوله ولانها اى الهيولى
لا تجرد عن الصورة لانها لو تجردت عن الصورة لكانت موجودة
بالفعل ضرورة ومستعدة للصورة اى قابلة لحصول الصورة فيها
والا لما قبلتها فيكون الهيولى مع انها امر واحد موجودة بالفعل مستعدة
للصورة والواحد من حيث انه واحد لا يقتضى قوة وفعلا لما تقرر
ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فيكون لها للهيولى ما يقتضى هذه القوة
اى قوة قبول الصورة وهى اى ما يقتضى القوة والقابلية هى الهيولى
لان الاستعداد والقابلية انما هى لها فيكون للهيولى المجردة هيولى
اخرى فينقل الكلام اليها ويتسلسل وهو مح فعلم ان الهيولى لا تتجرد عن الصورة

لان المراد بتجرد الهيولى عن الصورة
كونها موجودة بدون الصورة
ح

ولما تبين ان الصورة والهيولى متلازمتان لا ينفك احديهما عن الاخرى
عرفت ان بينهما افتقارا واحتياجا والا لامكن الانفكاك بينهما وليست
الهيولى علة للصورة اذ هى قابلة لها فلا تكون فاعلة لها ولا الصورة
علة للهيولى لانها مع التناهى والتشكل المتاخرين عن الهيولى كما هو
فالمعقول فى كيفية الافتقار بينهما ما اشار اليه بقوله فالهيولى وهو
الفرع الثالث الموضوع لبيان كيفية الاحتياج بينهما وهى ان الهيولى
تفتقر اليها اى الى الصورة فى بقائها وتحيزها وذلك لان علة الهيولى
هى المفارق المجرد لامتناع كونها جسما او جسمانيا لاحتياجها الى
الهيولى ولما استحال انفكاكها عن الصورة احتاج المجرد فى استبقائها
الى ان يستحفظ بصورة ما الشخصية كما فى الافلاك او النوعية كما فى
العنصريات ليبقى ذاتها موجودة بها فيكون الصورة شريكة لفاعل
الهيولى وعلتها فهى تفتقر فى البقاء الى الصورة وكذا فى التحيز اذ
تحيزها بسبب اقتران الصورة بها والصورة تحتاج الى المادة
والهيولى فى تعينها اى تشخصها وتشكلها لان تشخص الصورة وتشكلها
بواسطة الهيولى لانهما من توابع المادة اذا الموجب للتناهى والتشكل
هو المادة كما مر الفرع الرابع الدال على ان فى الاجسام صورا منوعة
مختصة بكل نوع من البسائط والمركبات كما ان فيها صورا جسمية
مشتركة هو ما اشار اليه بقوله والمادة ايضا لا تخلو عن صورة اخرى
نوعية بها يصير الاجسام انواعا كالصورة النارية وغيرها والا اى

ان خلت المادة عن الصورة النوعية لما اختلفت الاجسام في الهيات
الطبيعية والامكنة الطبيعية لمن القرب بالمركز او المحيط والكيفيات
من الحرارة والبرودة وغيرهما والاوضاع الطبيعية كما للحدود فان له
وضعا خاصا معينا وان لم يكن له مكان كان عنه السطح والشكل المعين
والتشكل بسهولة كالماء او عسر كالارض وعدم قبول ذلك كالفلك وذلك
لان الاختلاف في هذه الاثار لابد له من سبب ولا يكون الجسمية المشتركة
لانها لا تقتضي امورا مختلفة ولا الهيولى لذلك لكونها قابلة لها
فلا تكون فاعلة لها وظاهر ان هذه الاثار ليست مستندة الى الاعراض
حالة فيها ولا الى المفارق اذ نسبته الى الجميع على السواء فللاجسام
صور نوعية جوهرية حالة فيها تكون مبدا لتلك الاثار المختلفة وتسمى
هذه الصور النوعية باعتبار كونها مبادي للحركات والسكنات
طبايع وباعتبار كونها مقومات للنوع صورا نوعية وباعتبار كونها
مبدا للتغيرات قوى تنبيه اعلم ان لكل من العناصر كيفيتين مختلفتين
وله صورة نوعية واحدة فما مبداهما مع انهم لا يجوزون صدور اثرين
عن واحد فيقال لكل منهما صورة نوعية تقتضي كيفية واحدة واما
الكيفية الاخرى فلمجاورة العنصر الاخر فيقال الارض طبيعتها تقتضي
اليبس واما برودتها فمن مجاورة الماء الذي طبعه البرد واما رطوبته
فمن مجاورة الهواء المقتضي بطبعه الرطوبة واما حرارته فمكتسبة
من مجاورة النار وهي بطبعها تقتضي الحرارة واما يبسها فمن

الفلك هكذا قيل والحق ما اشار اليه المص بقوله واعلم ان بناء هذه الكلمات
المذكورة في الهيولى والصورة وما يتفرع عليهما على نفي الفاعل المختار
كما هو راي بعض قدماء الفلاسفة والحق ثبوته كما سيجي ان شاء الله تعالى
واذا كان الفاعل مختارا يجوز له ان يخلق صورة بلا هيولى وبالعكس
ويكون بسبب التناهي والتشكل هو ارادته تعالى وكذلك اختلاف الاجسام
في الهيات والاوضاع والامكنة والكيفيات المختلفة مستند الى
ارادته تعالى فلا يثبت شيء مما ذكر ومع ذلك المنزل فللمعترض
ان يختار ان الموجب للتناهي والتشكل هو الفاعل المفارق قولهم
فاستقلت الصورة بالانفعال قلنا للمعترض ان يجوز انفعال
الصورة بنفسها ويمنع توقف قبول الصورة لهما على الفصل والوصل
وهذا اعتراض على الوجه الاول الدال على امتناع انفكاك الصورة
عن الهيولى وللمعترض ان يجوز عدم استلزام قبول القسمة الوهمية
قبول القسمة الانفكاكية وهذا اعتراض على الوجه الثالث الدال على
ذلك الامتناع وتوجيهه ان يقال مسلم ان الصورة تقبل القسمة
الوهمية ولكن قولهم كل ما يقبل القسمة الوهمية يقبل القسمة الانفكاكية
ع وما ذكر في بيانه تقدم الكلام عليه قوله وان يقتضي المادة المعينة
وفي بعض النسخ واقتضاء المادة وهو الظاهر اي للمعترض ان يجوز
اقتضاء المادة المعينة المجردة عن الصورة وضعا معينا لكن لا
مطلقا فلا يلزم الترجيح بلا مرجح بل بشرط اقتران الصورة عنها بالهيولى

اشارة الى الاعتراض على الوجه الاول الدال على امتناع انفكاك الهيولى
عن الصورة وحاصله ان يقول المعترض ان الهيولى بمجردها غير ذات
وضع ويقتضى بعد اقتران الصورة بها وضعا معينا وحيزا مخصوصا
ولا يلزم الترجيح بلا مرجح وانما يلزم ان لو كان الموجب له الهيولى فقط
لكن يجوز ان تكون الهيولى بشرط اقتران الصورة بها مقتضية له فلا يلزم
ذلك وللمعترض ان يعترض على الوجه الثانى الدال على امتناع انفكاك
الهيولى عن الصورة ويقول الهيولى المجردة موجودة بالفعل مستعدة
لقبول الصورة فقولهم يلزم ان يكون الواحد ينبغى قوة وفعلا قلنا
للمعترض ان يجوز كون الواحد مبدأ الكثرة هنا فيسلم فى بيان امتناعه
فقد عرفت القول عليه فيما سبق منع اى هنا مدفوع مع انه لا يلزم
ذلك اى كون الواحد مبدأ الاثنين وذلك لان القابلية اى قابلية
الهيولى للصورة ليست امرا وجوديا ليلزم ما ذكره بل هى امر
اعتبارى عقلى غير موجود ومع ان وجود المادة بالفعل ليس
مقتضى انها ذات الهيولى وان كان واجبا بل علة وجود الهيولى
هى المفارق كما مر فى الفرع الثالث اشارة الى ذلك فلا يلزم ح ان يكون
الواحد مبدأ الاثنين ط وايضا للمعترض ان يطالبهم اى الحكماء
بما يوجب الاختلاف فى الصور النوعية ويقول اختلاف الاجسام
فيما ذكر من الاعراض والهيات والكيفيات انه لم يستند الى ما يوجب
اى الصور النوعية فلا نسلم اثباتها وان افتقر لا نسلم ان تلك الصور

مختلفة ايضا لا يجوز استنادها الى امر مشترك فلا بد لها من سبب فان
كان صورا نوعية اخرى ننقل الكلام اليها وتسلسل وان كان سبب اختلاف
الصور النوعية فى العنصريات الاوضاع والهيات السابقة المعدة
لقبول تلك الصور وفى الافلاك اختلاف الهيوليات اذ لكل منها هيولى
مخصوصة تقتضى صورة مخصوصة ويقول المعترض لم لا يجوز
ان يكون الذى ذكرتم سبب الاختلاف الاعراض والهيات المذكورة واشار
الى ذلك بقوله ثم يزعم اى المعترض ان ما يجعلونه اياه اى الموجب للا
خلاف من الاحوال العنصرية السابقة واختلاف المواد والهيوليات
الفلكية هو سبب لاختلاف الاعراض والهيات المذكورة فلا يتم ما ذكر
على اثبات الصور النوعية البحث الثالث فى اقسام الجسم قال الحكماء
الاجسام اما بسائط او مركبات لانها اما ان لا تكون مركبة من اجسام
مختلفة الطبائع والصور او مركبة منها الاول البسيط كالماء مثلا
والثانى المركب كالمعدن والنبات والحيوان وهذا التفسير هو المناسب
ههنا وقد يفسر البسيط بما لا يكون جزؤه مساويا بالكل فى الاسم والرسم
كالماء مثلا ويعترض عليه بان الجسم اما مركب من الهيولى والصورة
او من الجواهر الافراد على اختلاف الرايين فعلى كل منهما لا يستقيم
هذا التعريف لان الهيولى وكذا الصورة لا تساوى الكل فى الاسم
والرسم وكذلك الجوهر الفرد واجيب عنه بان المراد بالجزء الجزء
الجسمانى المقدارى وح يستقيم التعريف اذ جزؤه المقدارى

الجسمانى مساو لكله فى الاسم والرسم لكن الفلك لا يكون بسيطا بهذا
المعنى اذ جزؤه لا يساوى كله فى الاسم والرسم لانه قد اعتبر فى رسم الفلك
ما يخرج عنه جزؤه وقد يقال البسيط ما يكون جزؤه المحسوس
مساويا لكله فى الاسم والرسم فيكون اعضاء بدن الحيوان كالعظم واللحم
بسيطا لان الجزء المحسوس من العظم عظم ككله وقدم البسيط
وضعا لتقدمه طبعا فقال والبسائط تكون كرية الشكل بحسب
طبيعتها والكرة شكل يحيط به حد واحد وما عداها مضلع يحيط
به اكثر من حد فلا بد فيه من احاطة حد بعد حد مختلفة وانما قلنا
البسيط كرى الشكل لان الطبيعة الواحدة فى المادة الواحدة لا تقتضى
هيئات مختلفة فلو اقتضى البسيط غير الكرة لزم اختلاف لوازم الطبيعة
الواحدة لانه لا محالة فيه اجزاء مختلفة كالضلع والزاوية الواحدة
فى مادة واحدة لا تفعل الا فعلا واحدا بناء على ما مر مرارا من ان الواحد
لا يكون مبدءا لاثرين مختلفين وانما قيل فى المادة الواحدة اذ الواحد
فى المواد المختلفة قد تفعل افعالا مختلفة كالقوة المصورة مثلا فان
فعلها من اشكال اعضاء الحيوان والنبات ومقاديرها المختلفة
فى الصغر والكبر وصفاتها المتفاوتة فى الملاسة والخشونة مختلف
لان مادتها التى يحصل منها الحيوان والنبات مركبة فيها قابلية تلك
الامور المختلفة وتنقسم البسائط الى فلكيات وعناصر لانها ان كانت
قابلة للخرق فالثانى والا فالاول وقيل لانها ان كانت تتحرك بالارادة

فالاول والا فالثانى وقدم الفلكيات لشرفها فقال والاولى اى
الفلكيات افلاك وكواكب لانها ان لم تكن نيرة فالافلاك وان كانت
نيرة فالكواكب والاولى ان يقال لانها ان كانت شفافة لا تحجب
ما وراءها فالافلاك والا فالكواكب والافلاك الثابتة بالارصاد
اى بما به يعلم الاوضاع الفلكية وتعددها وحركاتها تسعة بمعنى انه
لا يجوز ان يكون اقل منها واما فى جانب الكثرة فلا جزم الاول منها
الفلك الاعظم بلسان ارباب الهيئة والعرش المجيد بلسان اهل الشرع
فالجسم المحيط بسائر الاجسام بلسان الحكماء ثم فلك الثوابت ثم
زحل ثم المشترى ثم المريخ ثم فلك الشمس ثم الزهرة ثم عطارد ثم فلك
القمر ويدل عليه على وجود الفلك الاول وجوه ثلثة الوجه الاول
ان الاجسام كلها متناهية لما سنذكره ان شاء الله فى البحث الخامس فيكون
فيوجد جسم هو نهايتها اى نهاية الاجسام لا يكون وراءه جسم اخر
وهو الفلك الاول المط اثباته قيل عليه انما يثبت المط ان لو لزم مما ذكر
كونه كريا محيطا بالجميع وذلك غير لازم واعتذر عن الاول بانه
لما تبين ان الشكل الطبيعى للبسائط الكرة وتقرر ان الفلك بسيط
فعلم كريته وعن الثانى بان الجسم الذى هو نهاية الاجسام يجب ان يكون
محيطا بها والا يلزم الخلاء اما الانتهاء على تقدير التناهى وفيه تامل
الوجه الثانى من الوجوه الدالة على وجود الفلك الاول ان الجهة الحقيقية
التى لا تتبدل ولا تتغير بتغير الاوضاع وهى العلو والسفل اى المحيط

واما كان اولى لشمول القيد دون الاولى منه

والمركز موجودة واما ساير الجهات فامور متغيرة بتغير الاوضاع فان
ان للانسان بل لكل جسم ثلث امتداد ولكل منها نهايتان وكذا
قيل ان الجهات ست احدها باعتبار طوله قامته حين هو قايم
وهي العلو والسفل العلو ما يلي راسه والسفل ما يلي قدميه والثاني
باعتبار عرضه وهي اليمين والشمال اليمين ما يلي اقوى جانبيه
بحسب الغالب والشمال ما يقابله والثالث باعتبار ثخنه وعمقه
وهي القدام والخلف القدام ما يلي وجهه والخلف ما يقابله وفي التحقيق
انه يمكن فرض امتدادات غير متناهية في كل جسم وبحسبها يتحقق
جهات غير متناهية والقول بان الجهات ست قول مشهوري
لكن تلك الجهات متغيرة متبدلة الا ترى ان المتوجه الى القبلة يمينه
غير يمين المتوجه الى المشرق وكذا البواقي واما الفوق والتحت
فكل واحد منهما جهة حقيقية غير متبدلة لانه اذا صار الانسان بحيث
راسه يلي التحت ورجله يلي الفوق لا يصير الفوق تحتا وبالعكس بل
صار الانسان منتكسا راسه من تحت وهذه الجهة الحقيقية التي
هي اما فوق او تحت موجودة بوجهين الاول انها متعلق الاشارة
الحسية والاشارة الى المعدوم مح والثاني انها مقصد المتحرك الاينية
بالوصول اليه والقصد الى المعدوم كذلك مح وانما قيد المقصد
بالوصول اليه لان مقصد المتحرك مطلقا لا يجب ان يكون موجودا
اذ مقصد المتحرك بالتحصيل كالمتحرك من البياض الى السواد ينبغي

ويشكل بما ان الاول
[illegible]

ان لا يكون موجودا والا لزم تحصيل الحاصل بخلاف مقصد المتحرك
بالوصول اليه والقرب منه كما في الحركة الاينية فانه يجب ان يكون
موجودا لامتناع التوجه والقصد الى المعدوم ولما ثبت ان الجهة
متعلق الاشارة ومقصد المتحرك بالوصول اليه فيكون الجهة موجودة
غير مجردة لامتناع الاشارة الحسية الى المعدوم والمجرد وليست
الجهة بجسم لانها اي الجهة غير منقسم في ماخذ الحركة وامتدادها وكل
جسم منقسم في جميع الجهات فلا يكون الجهة جسما بل جسمانيا اذ هي في
التحقيق نهاية الامتداد وطرفه فاما ان لا يكون منقسما اصلا فيكون
نقطة او منقسما في جهة واحدة فيكون خطا او في جهتين فيكون سطحا
واشار الى دليل عدم انقسامها في ماخذ الاشارة والحركة بقوله والا
اي وان انقسم الجهة في ذلك اي في ماخذ الاشارة والحركة فالواصل اي
المتحرك اذا وصل الى نصفها الاقرب اليه ان وقف وانقطعت
حركته فالجهة هي ذلك النصف لا يدخل ما بعده فيها فما فرض نصف
الجهة يكون نفس الجهة هف والا اي وان لم يقف المتحرك بل كان متحركا
بعد فحركته ان كانت عن الجهة الى جهة اخرى فكذلك يكون الجهة هذا
النصف لا مدخل للنصف الاخر فيها لا يقال الحصر ممنوع لجواز ان
يتحرك في الجهة لا عنها ولا اليها لانا نقول فيكون ح الجهة مسافة
لا جهة اذ الحركة في الجهة لا يكون محققه لهذا المعنى واذا ثبت ان الجهة
موجودة ولا يكون امرا مجردا ولا جسما فهي جسمانية حالة في جسم

او اليها فان كانت حركته اليها الى الجهة فالمحصل
فيها فالجهة ما بعدها اي ما بعد هذا النصف م

تعينها ويحددها فالمحدد لها اي للجهة جسم لما ثبت انها جسمانية فمحددها
لا محالة جسم واحد اذ لو تعدد المحدد ولم يحط البعض من تلك الاجسام
المتعددة بالبعض لا يتحدد بها القرب والبعد معا بل انما يتحدد القرب
فقط بهما بجسمين لا يحيط احدهما بالاخر دون البعد لان البعد عن الجسم
الذي هو غير محيط لا يتحدد في حد معين لا يتصور ابعد منه بل كل
حد يفرض انه غاية البعد امكن فرض بعد يكون ابعد منه كما يشهد به
التخيل الصحيح وان احاط البعض من تلك الاجسام بالبعض فالمحاط
حشو زائد لا مدخل له في تحديد الجهة اذ المحيط يحدد القرب اي جهة
القرب بمحيطه والبعد اي جهة البعد بمركزه اذ المركز هو غاية
البعد من المحيط لا يتصور ابعد منه وهو اي الجسم المحدد للجهة
بسيط لا يتركب من اجسام مختلفة الطبائع والا اي وان لم يكن
المحدد بسيطا بل مركبا من اجسام مختلفة الطبائع لصح الانحلال
عن التركيب عليه لان كل مركب يصح عليه ان ينحل الى مفرداته التي هي
اجسام مختلفة الامكنة والاحياز لانها لو خليت وطبيعتها
لكانت طالبة لتلك الامكنة والحصول فيها وذلك لا يتصور الا بالا
نحلال وهو اي الانحلال انما يكون بالحركة المستقيمة المتوجهة الى الجهة
المطلوبة بالطبع الهاربة عما يقابلها وقيل لان كل مركب لا بد فيه من
بسائط متلاقية السطوح وكل بسيط لاقى بسيطا اخر باحد
جانبيه يصح عليه ان يلاقيه بجانب اخر لتساوي الاطراف والاجزاء

في الجهة وصحة الملاقاة بالجانب الاخر انما يحصل بالانحلال والانحلال
انما يحصل بالحركة المستقيمة الطالبة للجهة المطلوبة فالجهة ح متحددة
له اي لذلك الجسم الذي يصح عليه الانحلال حاصلة قبله لا ان الجهة
متحددة به وقد فرضنا انها متحددة به هف فيكون المحدد للجهة لكونه
بسيطا كريا لما اثبتنا ان شكل البسيط الكرة فثبت وجود جسم كري
يحدد الجهة الفوقانية بالمحيط والتحتانية بالمركز وهو الفلك الاول
المط اثباته الوجه الثالث من الوجوه الدالة على وجود الفلك الاول
ان نقال الارصاد المتفاوتة شاهدة على ان الكواكب الثوابت والسيارات
والافلاك التي هي مركوزة فيها كلها تتحرك بالحركة اليومية التي هي من
المشرق الى المغرب وكذلك الارصاد شاهدة بان الافلاك والكواكب
تتحرك بحركات اخر مختلفة في الجهة بعضها يتحرك من المشرق الى المغرب
وبعضها بالعكس كما بين في محله متفاوتة في السرعة والبطؤ
اذ الثوابت ابطأ الجميع وكذلك السيارات بعضها بالنسبة الى البعض
فلا بد من ذلك من جسم يحيط بها بالكواكب والافلاك ويحركها بحركتها
اليومية والا يلزم ان يكون جسم واحد متحركا بالذات بحركتين
مختلفتين سرعة وبطؤا في جهتين متباينتين وهو بط بديهة
وهذا الجسم المحيط بها المحرك لها بالحركة اليومية هو الفلك المط
اثباته قال المص وهذا الوجه الثالث يدل على فلك تاسع محيط
بالباقية ويحركها الحركة ولا يدل على احاطته بجملة الاجسام حتى لا يكون

وراءه جسم اخر واما الثمانية الباقية من الافلاك فيدل عليها على وجودها
اختلاف حركات الكواكب الثابتة والسيارات السبعة وامتناع اي يدل
عليها الاختلاف المذكور وامتناع تحركها اي الكواكب بالذات بان
يتحرك كل كوكب بنفسه لاستحالة الخرق اللازم عن حركة الكواكب بنفسه
على الافلاك وذلك لان حركة الثوابت مخالفة للسيارات وكذلك حركة كل
من السيارات مخالفة لحركة الاخر فاما ان يتحرك كل من تلك الكواكب بنفسه
او يكون للثوابت فلك يحركها وكذلك لكل من السيارات والاول
مح لاستلزامه الخرق الممتنع عند الفلاسفة فتعين الثاني قال لكن
وللقائل ان يقول لانم استحالة الخرق على الافلاك كلها وما ذكر في بيانها
لو تم فانما يدل على استحالته على المحدد وحده ثم ان سلم استحالة الخرق
على جميع الافلاك لانها متحدة في الماهية فما يستحيل على واحد منها يستحيل على
الباقي فلم لا يجوز ان يكون لكل كوكب نطاق اي جسم شبيه بحلقة منفصل
عن ثخن الفلك يكون غلظه مساويا لقطر الكواكب وذلك النطاق يتحرك
بنفسه وذاته بلا مدد من خارج او يتحرك النطاق لا بنفسه بل باعتماد
الكوكب عليه فيتحرك لذلك فح لا يلزم تعدد الافلاك الثمانية ولا
خرق الفلك كما لا يخفى برهان على وجود الافلاك المصنع الاول يشتمل
على مسائل منها انها اي الافلاك باسرها وتمامها شفافة غير ملونة
اذ لو لم تكن شفافة بل كانت ملونة لحجب الافلاك على تقدير كونها ملونة
الابصار عن رؤية ما وراءها من الكواكب لان كل ملون شانه ان يحجب

ما

ما وراءه عن الابصار لكن التالي بط لانا نرى الكواكب التي وراء
الافلاك فيدل عليه لانم ان كل ملون حاجب فان الماء والزجاج والبلور
لكونها مرئية ملونة ومع ذلك لا تكون حاجبة لما وراءها فان قيل فيها
تحجب في الجملة لانها حاجبة عن الابصار التام الكامل قلنا من اين عرف
انه يدرك الكواكب ذلك الادراك التام الكامل هنا وقد يمنع ان كل
مرئي ملون اذ المسلم ان كل ملون مرئي واما عكسه فلا ولو سلم
الدليل فلا يدل على شفافية المحدد والفلك الثامن اذ ليس وراء المحدد
شيء مرئي ليستدل به على شفافيته وليس هو في نفسه مرئيا
فلا فيه كوكب مرئي ليستدل بذلك على شفافية الثامن فقال
بعض اذ ثبت شفافية السبعة ثبت شفافيتها لان الافلاك بسائط
فلها طبيعة واحدة لا تقتضي اختلافا ورد ذلك بان لكل من الافلاك هيولى
غير هيولى الاخر فيجوز تخالفها لتخالف الهيولى قيل فالاولى ان يقال
لو كانا ملونين لرئيا لان كل ملون مرئي ودفع هذا بانه يجوز ان
يكون عدم رؤيتهما لضعف لونهما فلا يرى من بعيد وايضا يجوز ان
يكون هذه الزرقة المحسوسة لونهما ودفع هذا الاخير بان هذه الزرقة
تخيل في الجو كما في ماء البحر فانه يرى ازرق ومتفاوت الزرقة متفاوتة
قربا وبعدا واجيب عنه بانها يجوز ان تكون لذلك وان تكون
لونا حقيقيا قائما بالاجسام فلا دليل يدل على انها على طريق التخيل
الصرف فيجوز ان تكون الزرقة المحسوسة لونا حقيقيا لهما وفيه منها ان

الافلاك لا حارة ولا باردة والا اى لو كانت حارة او باردة لاستولى
الحر ان كانت حارة او البرد ان كانت باردة على عالم العناصر فيحترق
في الاول او يتجمد على الثاني وذلك لمجاورتها اى لمجاورة العناصر
للافلاك والافلاك لو كانت حارة او باردة لكانت في غاية الحرارة
والبرودة لان الطبيعة اذا اقتضت اثرا ولا مانع لها عنه حصل ذلك
على اتم ما امكن فيستولى الحر الغالب والبرد عليها فيحترق او
يتجمد وح لا يحصل المواليد الثلث وهو باطل بالحس فيدل عليه
يجوز ان يكون بعض الافلاك يقتضي الحرارة وبعضها البرودة فاعتدل
التاثير ولم يلزم الاحتراق ولا التجمد ورد ذلك بانها بسيطة
لا يقتضي الاشياء واحدا فلا يختلف اثرها بالحرارة والبرودة واجيب عنه
بجواز الاختلاف في ذلك لاختلاف هيولياتها ثم اعترض على اصل الدليل
بانه يجوز ان يكون للحرارة والبرودة انواع مختلفة تفعلان عليها بالتشكيل
فجاز ان يقال الافلاك اقتضت نوعا منهما فيه بالغ في الشدة فلا
يلزم ما ذكر من فساد عالم العناصر المستلزم لعدم تكون المواليد
فالاولى ان يقال في بيان انها لا حارة ولا باردة ان الحرارة توجب الخفة
والبرودة توجب الثقل فلو كانت الافلاك حارة او باردة لكانت
خفيفة او ثقيلة والخفيف يطلب المحيط ويهرب عن المركز و
الثقيل بالعكس وذلك انما يتصور بالحركة المستقيمة الممتنعة على
الافلاك وانت تعلم انه ان تم ذلك فانما يتم في المحدد وحده اذ الحركة

المستقيمة تمتنع عليه والا كانت الجهة متجددة قبله لا به ومنها
انها لا خفيفة ولا ثقيلة والا اى لو كانت الافلاك خفيفة او ثقيلة
لكان في طباعها ميل مستقيم الى المركز او عنه فيلزم ان يكون الافلاك
قابلة للحركة المستقيمة التي ثبت استحالتها عليها وفيه ما مر من اختصاصه صح
بالمحدد وكذا فيما بعده ومنها انها لا رطبة ولا يابسة لان سهولة
التشكل بالشكل الغريب وسهولة الالتصاق بالغير التي هي الرطوبة
وعسرهما اى عسر التشكل بالشكل الغريب وعسر الالتصاق بالغير
الذي هو عبارة عن اليبوسة وقبول الرطوبة واليبوسة كيفيتان
مقتضيتان لما ذكر من السهولة والعسر وعلى التقديرين لا يتم
ذلك الا بالحركة المستقيمة الموجبة لانتقال بعض الاجزاء من جانب
الى اخر والتصاقه ببعض اخر من الاجزاء وهي ممتنعة على الافلاك
ومنها انها لا قابلة للحركة الكمية اى النمو والذبول والتخلخل و
التكاثف لان الافلاك لا تقبل الحركة المستلزمة لزيادة مقدار الجسم
او انتقاصه وذلك لانه لو زاد محدب المحيط بجميع الاجسام
لزم ان يكون فوقه اى فوق الجسم المحيط خلاء يسع تلك الزيادة
لامتناع التداخل وهو اى الخلاء محال ولو انتقص محدبه لزم
وقوع الخلاء ايضا لانه لم يبق هناك جسم يملأ ما انتقص منه ومقعره
اى مقعر المحيط مثل محدبه في تمام المهية لانه بسيط لا يختلف
اجزاؤه فيستحيل عليه على مقعره ما استحال على محدبه وهي

الزيادة والتغير واذا لم يتغير مقعره اي مقعر المحيط امتنع ذلك
التغير والزيادة في محدب المحاط به وهو الفلك الثامن والا اي
وان لم يمتنع التغير والزيادة في محدب المحاط به بل يزداد محدبه
لزم التداخل ان لم يكن بين المحيط والمحاط به الا كان بينهما فرجة
فيه ما يحالان وكذلك اي كما قيل في محدب المحاط به يقال في مقعره
انه لا يمكن زيادته لانه كالمحدب في تمام الحقيقة للبساطة فاستحال عليه
ما استحال على محدبه وهكذا يجر الكلام الى ان يستوعب جميع الافلاك
وفيه اي فيما ذكر من الدليل احتمال اي نظر وفساد وذلك لان امتناع
ازدياد المحدب اي محدب المحيط انما هو لعدم الحيز الذي هو اي الحيز
شرطه اي شرط الازدياد لا لان ذلك الامتناع لذات المحدب ولا يلزم
من ذلك اي من امتناع ازدياد المحدب لعدم شرط الازدياد اشتراك
المقعر له للمحدب فيه في امتناع الازدياد لجواز ان يوجد الشرط
الذي هو الحيز هنا وذلك بان يزداد مقعر المحيط بالتخلخل وينتقص
بالتكاثف محدب المحاط به بمقدار زيادته ليمسها وعلى هذا الاحتمال
يندفع ما ذكر من ان التغير على المقعر يحصل الا لزم التداخل والخلاء
مع انه قد يقال لم يجز الازدياد نظرا الى نفس الفلك وطبيعته ويمتنع
بالنظر الى عدم شرط الازدياد وفيه تامل قبل الاولى ان يقال الافلاك
لا تقبل الحركة الكمية لامتناع الحركة المستقيمة عليها وفيه ما مر من
التخصيص بالمحدد الفرع الثاني في بيان ان الافلاك متحركة بالاستدارة

فيه ان اللازم حينئذ الخلاء بينهما
بين المحيط والمحاط به م

واعلم ان ارباب الهيئة استدلوا على حركتها المستديرة بحركات الكواكب
لانه لا يجوز عندهم حركة الكوكب بنفسه لانه يستلزم الخرق الممتنع
عندهم فاسندوا حركته الى حركة فلكه وهذا طريق اني واما الحكماء
الطبيعيون فيثبتون حركتها المستديرة بالطريق اللمي واشار
المص الى وجه بقوله الاول انها اي الافلاك متحركة بالاستدارة
لان الاجزاء المفروضة فيها في الافلاك متماثلة في الماهية لبساطتها وعدم
تركبها من الامور المختلفة الطبيعة فيصح لكل واحد منها من تلك الاجزاء
من الوضع والمحاذاة كما في المحدد عند القائل بانه لا موضع ولا مكان
له او من الوضع والموضع معا كما في سائر الافلاك والمعنى انه يصح
لكل جزء من الاجزاء المفروضة في الافلاك لبساطتها ما حصل للاخر
اي للجزء الاخر لوجوب اشتراك المتماثلات في الاحكام ولا يتاتى
ذلك اي حصول ما لكل جزء من الوضع والموضع للجزء الاخر الا بالحركة
لانه لا بد وان يخرج كل جزء من الوضع والمحاذاة او الموضع والمكان
الذي له حتى يحصل ذلك للجزء الاخر وذلك لا يتصور الا بالحركة
المخرجة لكل جزء عما له من الوضع والموضع ليحصل ذلك لغيره فلا بد
من الحركة المستديرة لما عرفت من ان الحركة المستقيمة ممتنعة
على الافلاك فيصح الحركة المستديرة عليها وكل ما صحت الحركة المستديرة
عليه بلا مانع ففيه مبدا ميل مستدير اذ الميل هو العلة القريبة
للحركة قيل عليه صحة الحركة تقتضي صحة وجود الميل لا وجوده بالفعل

وكل ما هو كذلك اى بسيط الميل المستدير كان متحركا بالاستدارة فكذلك
لوجوب حصول الاثر وهي الحركة المستديرة عند حصول المؤثر وهو
الميل المستدير واشار الى الوجه الثاني بقوله وايضا اى الافلاك متحركة
بالاستدارة اذ لو بقي كل جزء مفروض منها على وضع معين له لا يزول عنه
وكذلك لو بقي كل جزء في حيز معين من اجزاء حيز الكل مع جواز غير
ذلك الوضع والحيز من الاوضاع والاحياز لكل منها على السوية فيتعين
على كل جزء ما حصل للاخر فلو بقي جزء على وضع معين دون غيره مع جواز
حصول ذلك الغير له لزم الترجيح بلا مرجح وهو ظاهر البطلان فيجب ان
يتبدل كل جزء عن وضعه وموضعه ليحصل ذلك للجزء الاخر وذلك
لا يتصور الا بالحركة والحركة المستقيمة ممتنعة عليها فتعينت
المستديرة قال المص وفيهما اى الوجهان المذكوران منقوضان با
لعناصر لانها بسائط فيجب ان يحصل لكل جزء ما حصل للجزء
الاخر فيكون متحركة بالاستدارة وذلك باطل فيبطل هذا النقض لا يتوجه
لانه لا يصح استعمال هذه المقدمة فيها وهي ان الحركة المستقيمة
ممتنعة عليها وبعد الفراغ عن بحث الفلك شرع في بحث الكواكب
بقوله واما الكواكب فهي اجسام بسيطة كرية الشكل مركوزة في
الافلاك كالفص في الخاتم مضيئة بذواتها الا انها تستفيد
الضوء من الشمس لعدم اختلاف انوارها بحسب القرب والبعد
منها الا القمر فانه لا ضوء له من نفسه لانه جرم كمد صقيل يستفيد

الضوء من الشمس ويشهد له تفاوت نوره نور القمر بحسب
قربه من الشمس وبعده عنها وذلك لانه لا يرى نوره اصلا عند
اجتماعه مع الشمس واذا بعد عنها بمقدار معين كما بين في
موضعه يرى هلالا وكلما ازداد البعد ازداد النور حتى اذا استقبل الشمس
يرى تام النور وهو البدر ثم بعد ذلك يتناقص نوره شيئا فشيئا
الى حين الاجتماع وذلك دليل استفادته النور من الشمس لا يقال
يجوز انه لا يكون كذلك لما ذكر نقلا عن ابن الهيثم حيث قال فلعله
اى القمر كرة يضيء احد وجهيها بالذات ويظلم وجهه الاخر بالذات
وهذه الكرة يتحرك على مركزها حركة تساوي تلك الحركة حركة الفلك
المحرك للقمر حول الارض فاذا تحرك الفلك حركة قليلة وتحركت الكرة
بمقدار حركته ظهر لنا شيء من وجهه المضيء بالذات ويزداد ذلك
بزيادة حركة فلكه وحركة الكرة بمقدارها حتى اذا تحرك الفلك نصف
الدورة وكذلك الكرة ظهر لنا الوجه المضيء بالتمام وهو البدر ثم
يتناقص ذلك بحسب حركة الفلك وحركة الكرة شيئا فشيئا حتى
صار الوجه المضيء غائبا عنا والمظلم مواجها لنا فلا نرى نوره
واذا احتمل هذا فلا جزم بكون نوره مستفادا من الشمس واجيب
عنه بقوله اذ الخسوف يكذبه اى يكذب هذا الاحتمال وذلك لانه
لو كان الحال كما ذكر لم يتصور الخسوف عند الاستقبال لان نصفه
المضيء بالذات يواجهنا في كل استقبال اذ لا معنى على هذا التقدير

لكون الارض في واسطة حائلة بينه وبين الشمس تمنع وصول نور الشمس
اليه لكن الخسوف مشاهد في الاستقبالات فيبطل هذا الاحتمال وبعد
الفراغ عن الفلكيات حان وقت الشروع في العنصريات والجمهور على ان
اصول العناصر اربعة لانه لا يخلو اما ان يكون العنصر طالبا للمحيط اذا خلي
وطبعه او المركز والاول اما ان يكون يطلب نفس المحيط اي مقعر فلك
القمر وهو الخفيف المطلق او القرب منه وهو الخفيف المضاف والثاني
اما ان يطلب نفس المركز بحيث ينطبق مركز ثقله على مركز العالم
وهو الثقيل المطلق او القرب منه وهو المضاف وقد خولف في ذلك
كما سيجيء فقيل اصل الجميع واحد هو النار والثلثة الباقية حاصلة
بالتكثيف وقيل هو الهواء والنار حاصلة بالتلطيف والاخران
بالتكثيف وقيل الماء وحصول الارض بالتكثيف والاخرين بالتلطيف
وفيه اقوال شتى لا بنا تركها اولى واشار الماتن الى مذهب الجمهور
بقوله واما العناصر فخفيف مطلق اذا خلي وطبعه يطلب نفس المحيط
في اي حيز كان ومعناه اي الخفيف المطلق هو النار حار يحس منه الحرارة
يابس لان الحار يفني الرطوبات فهما بلاقية وذلك دليل على يبسه قيل
يجوز ان يكون ذلك بالتسخين والتصعيد للحرارة لا لانه في نفسه يابس
فان قيل النار يفني الرطوبة عن مادتها فيصير يابسا لذلك قلنا
النار اذا اثرت في مادة شيء يصير ذا ميعان او لين كما يشاهد
من تاثيرها في الحديد مثلا وهذا دليل على ان النار لا تاثير في الشيء

يجعله رطبا وايضا منافاة للرطوبة ظاهرة محسوسة منه وما قيل ان
الرطوبة سهولة قبول التشكل والنار كذلك فجوابه ان النار التي
عندنا كذلك اي يسهل قبول التشكل وتركه لاختلاطها بالهواء فيجوز
ان يكون النار التي عند الفلك لا يكون كذلك وذلك الخفيف المطلق
مماس لمقعر فلك القمر وخفيف مضاف لا يطلب نفس المحيط بل القرب
منه وهو الهواء الذي هو خفيف بالنسبة الى الماء والارض وان كان
ثقيلا بالنسبة الى النار وهو حار بالنسبة الى الماء لا الى النار رطب
بالقياس الى الارض وذلك لانه اذا خلي وطبعه احس منه هاتان
الكيفيتان وما احس منه من البرد فبمجاورة الماء والارض لا لذاته
وهو مماس لمقعر النار وثقيل مطلق يطلب نفس المركز على معنى
انه يقتضي انطباق مركز ثقله على مركز العالم اذا خلي وطبعه وهو الارض
بارد يابس احس منه ذلك في محله ومكانه الوسط اي وسط الفلك
الاعظم بحيث ينطبق مركزه اي مركز حجمه وقيل مركز حجمه وثقله معا
وفيه تامل على مركز العالم وهو نقطة في وسط العالم بحيث يتساوى
جميع الخطوط الخارجة منها الى المحيط وثقيل مضاف لا يطلب نفس
المركز بل القرب منه وهو الماء الذي هو ثقيل بالنسبة الى النار والهواء
وان كان خفيفا بالنسبة الى الارض بارد رطب يحس منه ذلك في
طبيعته الجمود لان طبيعته البرد وهو يوجب الجمود لكن الشمس
تذيبه لحكمة من الله تعالى وكان من حقه لانه بسيط وشكله الكرة

ان يحيط بالارض كلها الا انه لا يحصل في بعض جوانبها الى الارض
بحال العوارض تلاع ووهاد وانخفاض وغيره بسبب الاوضاع والاتصالات
الفلكية كالانظار الواقعة بين الكواكب فسال الماء بالطبع الى الاغوار
والوهاد لان الماء يطلب السفل اذا لم يكن له مانع وانكشف الى الوضع
المرتفعة من الارض وذلك الانكشاف حكمة من الله تعالى ورحمة منه لكون
المنكشف منشا للنبات الذى لا ينبت الا في غيره ومسكنا للحيوانات
التى لا تعيش الا فيه ولم يك لذلك دليل سوى عنايته ورحمته تعالى
في خلق الحيوانات والنبات قيل هذا يرجع الى اسناد الافعال الى الفا در
المختار كان التخصيص بجزء من العنصر البسيط المتساوى الاجزاء كالارض
باستعداد دون غيره من الاجزاء مما لا سبيل الى العقل به فعلم من
هذا الترتيب تكون العناصر المتناسبة متجاورة كالنار والهواء في
الارض والماء والمتضادة متباعدة كالنار والماء والهواء والارض
تعالى حكمة في تنويعه قد رتبه هكذا واعلم ان كل واحد من العناصر
الاربعة ينقلب الى الآخر بغير واسطة وبواسطة فالانقلاب الذى
بغير الواسطة قيل هو انقلاب احد العنصرين الى الآخر الذى شاركه
في كيفية واحدة كالواقع بين الارض والماء لاشتراكهما في كيفية واحدة
هى البرودة وان اختلفا في الرطوبة واما الذى بالواسطة فكانقلاب
الارض الى الهواء المخالف لها في الكيفيتين اعنى الحرارة والرطوبة
قيل فعلى هذا يكون انقلاب الارض الى النار بغير واسطة لاشتراكهما

في كيفية واحدة هى اليبوسة وان اختلفتا في الحرارة فالاولى ان يقال الا
نقلاب بغير الواسطة هو الذى بين العنصرين المتجاورين كما
يشعر به عبارة الكتاب وذلك كانقلاب الماء ارضا وعكسه وانقلاب الماء
هواء وعكسه وانقلاب الهواء نارا وعكسه فهذه ست انقلابات واما
الذى بالواسطة فاما بواسطة واحدة كانقلاب الارض هواء او عكسه
وانقلاب الماء نارا او عكسه واما بواسطتين كانقلاب الارض نارا او عكسه
وهذه ايضا ست وجواز الانقلاب عليها بناء على جواز الكون والفساد
عليها اذ الفساد هو زوال الصورة النوعية الحاصلة لكل منها عنه
والكون حصول صورة نوعية اخرى له هذا هو المشهور عند القوم
واما عند بعض فالفساد زوال الكيفية والكون حصول كيفية اخرى
اذا علمت ذلك فاشار المصنف رحمه الله الى الانقلاب الذى بغير واسطة
لانه يعلم منه الباقى بقوله ثم انها اى العناصر باسرها وتمامها كائنة
اى كل واحد منها يلبس صورة نوعية وفاسدة تخلع صورته التى
نوعها كانقلاب الماء ارضا لان مياه بعض العيون تجمد وتنعقد
حجرا كما نقل ان في نواحى اذربيجان قرية فيها عين مائية تصير حجرا
مرمرا قيل عليه لم لا يجوز ان يكون في ذلك الماء اجزاء ارضية تنفصل
عن الماء وصارت حجرا واجيب عنه بانه يرى الماء صرفا لا تخالطه تلك
الاجزاء اذ لو خالطته تلك الاجزاء التى مقدارها كذلك لشوهدت فعلم
بالحس الصادق ان ليس فيه الاجزاء الارضية بقدر الحجر واما انقلا

وبعد الكل بصورة النوعية كما عليه بعض الاوائل من الاشراقيين ١٥ م

الارض ماء فاشار اليه بقوله والحجر اى ولان الحجر يجعله اصحاب الحيل
وهو طلاب الاكسير ماء سيالا لانهم يتخذون مياها حادة شديدة
الحرارة ويجعلون فيه الاحجار فيصير ماء سيالا وانقلاب الهواء ماء قد
اشار اليه بقوله والهواء اى ولان الهواء الملاصق للاناء المبرد بالجمد
كطاس صب على الجمد فان الهواء اللطيف به يصير قطرا اى ماء لانه
يرى على اطراف الاناء قطرات للماء وذلك لان الهواء المطيف بالاناء
يبرد بواسطة برد الاناء فخلع صورته الهوائية ولبس الصورة المائية
قيل عليه بجواز ان تكون تلك القطرات هى قطرات الماء المخالطة للهواء
للطافته لم ينزل فلما صار ثقيلا ببرد الاناء نزلت الى اطراف الاناء
واجيب عنه بان القطرات كلما نحيناها حدثت مرة بعد اخرى فلو
كان ذلك لحصولها فى الهواء للزم اما نفادها او تناقصها او تراخى
زمان الحصول والواقع يكذبه وجاز ايضا ان تكون تلك بالترشح من
داخل الطاس الى خارجه واجيب بان ذلك لو كان للترشح فداخل
الطاس اولى به لقربه من البارد على ان طبع الماء لا يقتضى الصعود
الى اطراف الطاس وان ذلك لا على الماء الحار ولكان القطرات فى موضع
الترشح وكل ذلك على خلاف ما يجد فلا يكون ذلك الا بانقلاب الهواء ماء
فالبعض الحدس الصائب يحكم بذلك جزما واما انقلاب الماء والنار
هواء فاشار اليه بقوله والماء اى ولان الماء المغلى المسخن بالنار او
شعاع الشمس ولان الشعلة النارية يصير كل منهما هواء الماء اذ

اذا تسخن تسخنا شديدا صار بالتبخر هواء والنار المنفصلة من
المشتعل صار هواء والا احرقت ما يلاقيها وانقلاب الهواء نارا هو
ما اشار اليه بقوله والهواء اى ولان الهواء يصير نارا بالنفخ القوى
فى كير الحدادين مع سد الطرف حتى لا يدخل فيه هواء جديد فان الهواء
الذى فيه يصير نارا مشتعلة فمثل هذه الانقلابات تدل على ان
للعناصر كلها هيولى مشتركة وهى عند المشائين جوهر قابل للصورة
الجسمية والصور النوعية كما مر وعند الاشراقيين هى مطلق الجسم
تامل وهذه العناصر الاربعة باعتبار انها اجزاء عالم الجسمانيات تسمى
اركانا فان اعتبر تكون المركبات منها تسمى عناصر وان اعتبر تحليل
المركبات اليها سميت اسطقسات ولما فرغ عن البسائط التى هى
العناصر شرع فى المركبات التى هى المعدن والنبات والحيوان واعلم
ان كل واحد من هذه الثلثة جنس لانواع لا يعد حصرها تشتمل تلك
الانواع على اصناف شتى مشتملة على اشخاص غير محصورة بحيث
لا يتشابه اثنان من الانواع ولا من الاصناف ولا من الاشخاص ولا
يمكن ان تكون هذه الاختلافات بسبب الهيولى اى الصورة الجسمية
لاشتراكها فى الجميع على ان الهيولى قابل لا بسبب المفارق اذ نسبته
على الجميع على السوية فلا تكون سببا للاختلاف فهى اذن بسبب اختلاف
الامزجة المعدة لتلك الاختلافات المتنوعة فاشار لكمى الى ذلك
بقوله واما المركبات المتولدة فانما تحصل من امتزاج هذه الاربعة

التي هي الارض والماء والهواء والنار وذلك معلوم بتحليل المركب فانه
اذا ابطل تركيبه كما في القرع والانبيق تحلل المركب الى اجزاء ارضية
ومائية وهوائية فعلم وجود الثلثة فيه ولابد من حرارة طابخة ليتم
التركيب وحاملها النار فعلم ان المركب انما تخلق من امتزاج هذه الا
ربعة بامزجة مختلفة بحسب كميات البسائط وكيفياتها معدة
تلك الامزجة لخلق هي جميع خلقة وهي من الاعراض كما هو الهيئة العارضة
للجسم بواسطة اللون والشكل والظاهر ان المراد منها ههنا مباديها
اي الصورة النوعية اي تكون الامزجة المختلفة معدة لصور مخالفة
في الحقيقة وهي اي الخلق المخالفة هي المعادن والنبات والحيوان وذلك
لان المركب التام هو الذي له صورة حافظة لاجتماعها لان لكل من البسائط
صورة مستدعية لمكان مخصوص فهي بالطبع متداعية الى الانفكاك
فلو لم يكن للمركب صورة حافظة لم يبق زمانا معتدا به ثم يقال الاتم
من ان تكون صورته مبدا للحفظ فقط وهو المعدن اولا والثاني اما ان
تكون مبدا للتغذية والتنمية وتوليد المثل فقط اي يكون مع ذلك
مبدا للحس والحركة الارادية الاول النبات والثاني الحيوان وقيل
في وجه الحصر ان المركب الذي له صورة اما ان يتحقق كون صورته مبدا
للحس والحركة الارادية اولا الاول الحيوان والثاني اما ان يتحقق كون
صورته مبدا للتغذية والتنمية وتوليد المثل اولا الاول النبات
والثاني المعدن وذلك لجواز التغذية والتنمية في المعدن دون الحس والحركة

في النبات وان لم يعلم قال بعض من المحتمل ان تكون لكل متكون
من الاجسام شعور ما الا ان الطبيعة لو لم تقتض لنا انها شيا كاينا
مثلا لما حركت الجسم اليه فمقتضاها امر ثابت دال على وجود ذلك الشي
لها بالقوة قبل وجوده بالفعل والرجحان ان تكون ذلك كالوجود الذهني
الذي لنا فيكون له شعور ما بذلك الشي ويكون هو العلة الغائية
لفعلها فلا يقال الطبيعة غايات ثم هنا وقد ذكر انه شوهد ميل حركة
من بعض الاناث من النخيل الى جانب الذكور في حالة هبوب الريح
الى خلاف ذلك الجانب وكذا ميل عروقها الى صوب النهر والماء وهو
مما يؤكد ان للنخيل شعورا ما وان كان مما لم يجزم به لجواز ان تكون
ذلك طبيعيا ونقل ايضا عن الحيوانات العجم افعال دالة على ان لها
نفسا عاقلة كما هو مذكور في المطولات ولما ذكر ان حصول المركبات
بسبب الامزجة المخالفة اراد بيان المزاج فقال والمزاج هو الكيفية
المتوسطة بين كيفيات البسائط بمعنى انها لا تكون حارة كحرارة
العنصر الناري والهوائي ولا باردة كبرودة العنصر الارضي والمائي
ولا يابسة كيبس الارض والنار ولا رطبة كرطوبة الماء والهواء
فالمزاج هذه الكيفية المتوسطة بين تلك الكيفيات بحيث تتسخن
بالقياس الى البارد ويتبرد بالقياس الى الحار وكذلك في الرطوبة
واليبوسة وهذه هي الحاصلة من تفاعل البسائط الاربعة التي
هي اسطقسات المركبات واعلم انه يجوز تاثير الجسم في الشيء بلا ملاقاة

خلافا للبعض م

وتماس كما يؤثر الشمس فيما يقابلها بالتسخين من غير ملاقاة ولكن
التأثير بالملاقاة بل بالمماسة التي هي غاية الملاقاة اتم فكلما كان التماس
اكثر كان التأثير اكمل واقوى وكثرة المماسة بكثرة السطوح اذ التماس
انما هو بالسطح كما لا يخفى وكثرة السطوح بكثرة الاجزاء فاشار الى
ذلك بقوله بان يتصغر اجزاؤها اى تفاعل البسائط انما هو بتصغر
اجزائها فتختلط تلك الاجزاء المتصغرة اختلاطا تاما ويفعل بعضها
في بعض بحيث يكسر صورة كل واحد منها اى من البسائط سورة
اى شدة كيفية البسيط الآخر المضادة له بان يكسر الصورة النارية
في مادة البارد ويكسر شدة برودته وذلك بان يزول من البارد كيفيته
الاولى ويحدث فيه من المبدأ كيفية اخرى متوسطة هي غيرها بالنوع
لا بان يحصل في كل واحد من الحار والبارد حرارة وبرودة لان اجتماعهما
مح وكذلك البواقي فيحدث في الممتزج كيفية متوسطة بين
الكيفيات التي للبسائط كما عرفت وهذه هي المزاج هنا واعلم ان
قوله بحيث يكسر صورة كل واحد منها سورة كيفية الآخر يجوز ان يكون
جوابا للسؤال الوارد لما ذكروا ان المزاج انما يحصل بانكسار الكيفيات
بعضها ببعض فالكاسرة هي الكيفية كما ان المنكسرة هي ايضا الكيفية
المضادة لها فيقال انكسار الكيفيتين المتضادتين اما معا او على
التعاقب والتقدم فان كان الاول والعلة واجبة الحصول مع المعلول
لزم ان تكون الكيفيتان الكاسرتان موجودتين على صرافتهما عند حصول

[illegible]

انكسارهما فيلزم كون الكاسر منكسرا حين كونه كاسرا والمنكسر كاسرا
حين كونه منكسرا وهو مح وان كان الثاني لزم ان يكون يعود المنكسر
المغلوب كاسرا غالبا بعد ما كان مغلوبا وهو ايضا مح والجواب ان
الكاسر الفاعل هو الصورة النوعية التي لكل من البسائط والمنكسر هو
مادة الآخر فلا يلزم ما ذكر هنا وعبارة المص رحمه الله صريحة في ان
الفاعل هو الصورة النوعية وظاهرة في ان المراد بالمنفعل الكيفية
وان كان يمكن حملها على المادة كما قررنا وانت خبير بان الصورة
النارية مثلا انما تؤثر في مادة البارد بكيفية الحرارة ومادة البارد
تتاثر بحسب كيفيتها ايضا فتامل تنبيه المركب الذي له مزاج اما
معتدل او خارج عن المعتدل والمعتدل اما حقيقي وغيره اما الحقيقي
فهو المركب الذي تكون البسائط التي فيه بحسب الكمية والكيفية
متساوية قيل هذا غير موجود لان مكان المركب هو مكان البسيط
الغالب عليه ولما لم يكن في ذلك المركب بسيط غالب فلو وجد لزم ان
لا يكون في مكان مع ان لكل جسم مكانا هف وايضا لما كانت البسائط
في ذلك المركب متساوية بحسب الكمية والكيفية فلا يكون فيه غالب
مع ان كل بسيط يميل الى حيزه الطبيعي فافترقت تلك البسائط الى
احيازها فلم تجتمع زمانا معتدا به فلا يحصل التركيب والمزاج الممتنع
على الاجتماع فالموجود هو الخارج عن الاعتدال الحقيقي وهو اما مفرد
اى خارج عن الاعتدال في كيفية واحدة وهو الحار او البارد او الرطب

والمعتدل بهذا المعنى مشتق من التعادل م ح

واليابس واما مركب اى حاصل من تفاعل عناصر متضادين وهو الحار
الرطب والحار اليابس والبارد الرطب والبارد اليابس فاقسامه ثمانية
لا مزيد عليها كما لا يخفى على المتفطن واما المعتدل الغير الحقيقي ويسمى المعتدل
الطبي فهو مركب توفر عليه من العناصر بحسب الكمية والكيفية القسط
اللائق به وهو موجود وهو اما نوعي او صنفي او شخصي او عضوي
والاشباع فيه موكول الى الكتب الطبية البحث الرابع من الفصل الاول
من الباب الثالث في حدوثها اى في حدوث الاجسام فالاحتمالات العقلية
هى ان الاجسام اما محدثة بذواتها وصفاتها او قديمة بذواتها و
صفاتها او قديمة بذواتها محدثة بصفاتها او بالعكس وهذا العكس
لم يقل به احد لامتناعه واما البواقي فقد ذهب الى كل منها طايفة كما
اشار اليه بقوله الاجسام محدثة بذواتها الجوهرية وصفاتها العرضية
وهو المذهب الحق الذى عليه المليون من المسلمين واليهود والنصارى
والمجوس وقال ارسطو ذاهبا الى الاحتمال الثانى الذى هو ان الاجسام
قديمة بذواتها وصفاتها فقال الافلاك قديمة بذواتها وصفاتها
المعينة كالشكل والمقدار المعينين وما يجرى مجريهما مما لا ينفك عنها
سوى الاوضاع المعينة الحاصلة من الحركات الجزئية فانها حادثة لان كل
وضع مسبوق باخر لا الى نهاية كالحركة فان كل حركة عندهم مسبوقة
باخرى لا الى غير النهاية واما مطلق الوضع والحركة فقديم عندهم اذ الافلاك
عندهم متحركة حركة مستمرة من الازل الى الابد بلا سكون يلزمها

بالتمام مطلق الاوضاع وقال ارسطو ومن تبعه العناصر قديمة بموادها
المعينة لان المادة لو كانت حادثة وقد مر ان كل حادث زمانى فهو
مسبوق بمادة فيكون للمادة مادة اخرى ويتسلسل فالمادة قديمة ولما
كانت المادة لا تخلو عن الصورة الجسمية فيلزم قدم الصورة الجسمية كما
قال وبصورها الجسمية اى هى قديمة بنوعها لان الصورة الجسمية حقيقة
واحدة نوعية لا يختلف الا بامور خارجة عن حقيقتها لازمة للمادة
لامتناع خلوها عنها كما عرفت من قبل لا بشخصها لجواز ان يطرا على
الاتصال الجسمى الشخصى انفصال فينتفى الاتصال الاول ويحدث
اتصالان اخران وكذلك بصورها النوعية قديمة بجنسها وذلك
لان المادة لا تخلو عن صورها النوعية باسرها بل لا بد ان يكون فيها واحد
منها لكن هذه الصور النوعية متشاركة في جنسها دون نوعيتها
فيكون جنسها لازما لها مستمر الوجود بتعاقب الانواع فهذه الصور
النوعية قديمة بحسب جنسها لا بنوعها اذ لا امتناع في حدوث بعض
الصور النوعية العنصرية كان يكون مثلا نوع النار حادثا حاصلا
من عنصر آخر بطريق الكون والفساد فالهيولى عليها كما مر وعلم منه
حال صورها الشخصية واما الاحتمال الثالث فهو مذهب الحكماء
السابقين على ارسطو فاشار اليه بقوله وقال من قبله اى الحكماء الذين
كانوا قبل ارسطو كسقراط وغيره فالكل اى الاجسام كلها فلكية
كانت او عنصرية قديمة بذواتها محدثة بصورها الجسمية والنوعية

ثم وصفاتها اي محدثة بصفاتها ايضا فاختلفوا اي الذاهبون بهذا
الاختلفوا في تلك الذوات القديمة المتصفة بالصفات الحادثة
فقيل كان الاصل جسما وذلك لانه يروى في التورية ان اصل العالم كان
جوهرة فنظر الباري تعالى اليها بنظر الهيبة فذابت تلك الجوهرة فـ
صارت ماء فهو اصل العالم ثم حصل منها اي من تلك الجوهرة بل من الماء
الارض بالتكثيف بان صار الماء كثيفا منجمدا فصار ارضا وحصل النار
والهواء بالتلطيف بان صار لطيف الماء هواء ولطيف الهواء نارا
وحصل السماء من دخان النار وقيل كان ذلك الاصل ارضا فحصل الباقي
منها بالتلطيف بان صار لطيف الارض ماء ثم صار لطيف الماء هواء
ولطيفه نارا وقيل كان ذلك الاصل هواء لتوسطه بين اللطافة و
الكثافة فحصل الماء والارض منه بالتكثيف والنار بالتلطيف وقيل
كان ذلك الاصل هواء لتوسطه بين اللطافة والكثافة نارا فتكونت
الباقي منها بالتكثيف فحصل من كثافتها الهواء ومن كثافة الهواء الماء
ومن كثافة الماء الارض وتحصل السماء من الدخان وقيل كان ذلك
الاصل اجزاء صغارا اجساما صلبة من كل جنس من اجناس الاجسام
كان تكون بعض منها على طبيعة الخبز وبعضها على طبيعة اللحم وبعضها
على طبيعة الفلك الى غير ذلك كانت تلك الاجزاء متفرقة في الخلاء المشابه
الاجزاء في ذلك لتنافرها فكانت متحركة لتنافرها وعدم اولوية لبعض
الاحيان بها دون بعض فيها اجتمع منها اي من تلك الاجزاء المتفرقة

المتحركة على سبيل الاتفاق عن مصادمة بعضها بعضا اجزاء متماثلة
متناسبة التامت تلك الاجزاء المتناسبة واتصلت تلك الاجزاء
بعضها ببعض فصارت جسما يسمى باسم الاجزاء الغالبة فيه لا
حساس بها وهذا مذهب اصحاب الكمون والبروز القائلين
بعدم الاستحالة والمزاج قالوا حصول كل جسم مخصوص كاللحم مثلا
بان اجتمع الاجزاء اللحمية المتفرقة الكامنة في الاجزاء الاخرى فالتأمت
وبرزت وصارت لحما لا بالتفاعل في المزاج وقيل كان ذلك الاصل ليس
جسما بل نفسا وهيولى فتعشقت النفس عليها وتعلقت بها وذلك
لتوقف كمالات النفس على الهيولى وتعلقها بها وصار تعلقها اي تعلق
النفس بالهيولى سببا لحدوث العالم وقيل كان الاصل وحدات
نقل هذا مذهب فيثاغورس الحكيم فانه قال لا شك في ان قوام
كل مركب بالبسيط والبسيط الصرف هو الوحدة فاصل العالم
وحدات مستقلة بانفسها فالا كانت مفتقرة الى ما تقوم به فكان
هي الاصل ومنها فصارت الوحدات بسبب من الاسباب ذوات
اوضاع اي قابلة للاشارة الحسية وتكونت الوحدات التي هي ذوات
الاوضاع نقاطا ثم ائتلفت النقاط فصارت خطا ثم ائتلفت الخطوط
فصارت سطحا ثم ائتلفت السطوح فصارت اجساما فالبعض
لا يبعد ان يكون هذه محدثات وتوقف جالينوس الحكيم في الكل
اي في كل من الاحتمالات الثلثة اذ العاقل لا يتوقف في الاحتمال الراجح

ولما فرغ المص عن نقض المذاهب شرع في اقامة الحجة على المذهب المختار
وهو ان الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها فاثبت حدوث ذاتها
المستلزم لحدوث الصفات فقال لنا على حدوث الاجسام وجوه ثلثة دالة
عليه وقد علم ان العالم عند المتكلمين عبارة عن الاجسام وعوارضها اذ لم
يثبت عندهم المجردات من العقول والنفوس فاذا ثبت حدوثها ثبت
حدوث العالم الاول من تلك الوجوه وحاصله انه لو لم يكن الاجسام
حادثة لكانت في الازل ولو كانت في الازل لم تتحرك ابدا واللازم بط لان
الاجسام اما فلكيات او عنصريات وكل منهما تقبل الحركة حسا فالملزوم
مثله والملازمة الاولى ظة واما الثانية فيحتاج الى الاثبات فاشار اليه
بقوله لو كانت الاجسام في الازل لكانت ساكنة اذ الجسم لا يخلو عن الحركة انه م
والسكون والاولى منافية للازل اذ الحركة تقتضي المسبوقية بالغير وذلك
لان الحركة هي الخروج من القوة الى الفعل على التدريج وذلك يقتضي
المسبوقية بالغير المنافية للازل لان الازلي دائم بلا ابتداء فثبت
ان الاجسام لو كانت في الازل لكانت ساكنة ولو كانت ساكنة لم تتحرك
ابدا كما اشار اليه بقوله والساكن في الازل لا يتحرك ابدا لان سكونه
اي سكون الجسم ان كان لذاته امتنع انفكاكه عنه لامتناع انفكاك ما تقتضيه
الشيء لذاته عنه وان كان سكونه لغيره فذلك الغير الذي هو سبب
السكون الازلي لا بد وان يكون موجبا لا فاعلا مختارا والا اي وان لم
يكن ذلك الغير موجبا بل مختارا له لم يكن فعله قديما لما عرفت ان القديم

لا يكون اثرا للمختار لانه الذي يوجد الشيء بالقصد والقصد
الى ايجاد الموجود مح فيلزم ان يكون ذلك الغير موجبا واجبا لذاته
او منتهيا اليها الى الموجب الواجب دفعا للدور والتسلسل لما عرفت
مثل ذلك مرارا فح اي حين اذا كان سبب السكون موجبا واجبا
لذاته او منتهيا اليه يلزم دوامه اي دوام السكون بدوامه اي بدوام
سببه الذي هو الموجب الواجب او المنتهي اليه فلا يزول السكون
ابدا لدوام سببه وعلته ووجوب وجود المعلول والمسبب عند
وجود العلة والسبب وقوله فالاجسام اشارة الى محصول الكلام
اي فح الاجسام لو كانت في الازل لم تتحرك ابدا لما بينا انها في الازل
ساكنة وسكونها لازم لها غير منفك عنها واللازم وهو عدم حركة
الاجسام بط لما عرفت من ان الاجسام اما فلكيات او عنصريات
وجواز الحركة عليهما ظ ولما فرغ عن تقرير الدليل اشار الى ما يرد عليه
والجواب عنه فقال قيل الظ منه انه معارضة كما اشير اليه في بعض
الشروح والمناسب تاخيرها عما بعدها لان المذكور فيما بعد
نقوض والحاصل انه لا يجوز ان يكون الجسم ممتنعا في الازل كما لزم
من دليلكم اذ لو امتنع وجوده اي وجود الجسم ازلا لامتنع وجوده
مطلقا وذلك لانه اذا كان ممتنعا في الازل فلا يوجد قطعا اذ لو
وجد صار ممكنا وذلك مح لاستحالة انقلاب الممتنع لذاته ممكنا
لانه لا يجوز زوالها بالذات للشيء عنه قلنا في الجواب لا نم ان الجسم

لوكان ممتنعا في الازل لكان ممتنعا لذاته حتى يلزم ان لا يوجد
اصلا اذ الممتنع ازلا ليس هو الممتنع لذاته كالحادث اليومي
لانه ممتنع في الازل ليس ممتنعا لذاته لوجوده في اليوم وحاصله
ان الجسم ممتنع الوجود ازلا بمعنى ان وجوده الازلي ممتنع فكذلك
فيمتنع مطلقا قلنا ممنوع اذ لا يلزم من امتناع الوجود الخاص الازلي
امتناع الوجود العام المطلق والمستند هو وجود الحادث اليومي
فانه يمتنع عليه الوجود الخاص الازلي لا الوجود مطلقا وكذلك
الواجب تعالى فانه يمتنع عليه الوجود الحادث المسبوق بالعدم
مع انه موجود بالوجود العام المطلق فالممتنع لذاته هو ما لا يصح
له الوجود مطلقا لا الوجود الخاص قيل المحدد هذا اشارة الى
منع الملازمة القائلة لو كانت الاجسام في الازل لكانت ساكنة
قوله لان الجسم لا يخلو عن الحركة والسكون لم لا يجوز ان يكون جسم لا يكون
متحركا ولا ساكنا كالجسم في ان حدوثه فانه ليس متحركا ولا ساكنا
اذ الحركة هي حصول الجسم في مكان بعد حصوله في مكان والسكون
هو حصول الجسم في مكان بعد حصوله في مكان اخر والسكون
هو حصول الجسم في مكان واحد اكثر من زمان واحد فكل منهما يقتضي
الزمان والان ليس بزمان وكالمحدد الذي لا مكان له اذ المكان
كما مر هو السطح الباطن للجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي
وما لم يكن جسم حاو للمحدد فلا يتصور له مكان فلا يكون المحدد

متحركا ولا ساكنا لانهما فرع وجود المكان اذ الحركة هي الخروج من مكان
الى اخر والسكون هو الاستقرار في مكان واحد قلنا في الجواب لا نم
وجود محدد لا مكان له اذ المكان كما قيل هو البعد المفطور
للمحدد مكان بهذا المعنى وان سلم ذلك اي ان المحدد لا مكان له
فلا شك في انه اي المحدد ذو وضع ومماسة لما في جوفه وان بقي المحدد
على ذلك الوضع والمماسة المعينتين له فساكن والا اي ان لم يبق
المحدد مع ذلك الوضع فمتحرك والحاصل ان تفسير الحركة والسكون
بما ذكر هو تفسير الحركة الخاصة المكانية وسكونه واما تفسيرهما
العام الشامل لانواع الحركات فهو التغير من حالة الى اخرى وعدمه
وهذا شامل للمحدد وغيره واما السند الاول وهو الجسم في ان
الحدوث فيندفع بان الكلام في الجسم الباقي على انه اعتراف بالمطلوب
وهو حدوث الجسم قيل هذا اشارة الى منع الملازمة القائلة
لو كانت الاجسام ازلية لكانت ساكنة باختيار انها ازلية متحركة في
الازل قوله الحركة تقتضي المسبوقية بالغير المنافية للازلية قلنا
الازل ينافي حركة معينة مشخصة مسبوقة بالغير ولا ينافي حركات
كل منها مسبوقة باخرى الى غير نهاية قلنا في الجواب بل الازل ينافي الحركة
من حيث هي حركة لما سبق من ان ماهية الحركة تقتضي المسبوقية
بالغير المنافية للازل بمعنى انها نفس ماهية الحركة او لازمة لها هنا
وقد قيل ان ماهية الحركة هي كون الجسم على حالة مخالفة لحالته

مستأنفة الازلية لا تنافي خصوص الجسم الازلي بل
والمعنى ان الازل لا ينافي حركات غير متناهية

السابقة واللاحقة واما المسبوقة بالغير فلا زمة للحركات المعينة المنافية
الحافظة لهيئة الحركة فتامل قيل اشارة الى منع الملازمة القائلة لو كان
الاجسام ساكنة في الازل لم تتحرك ابدا فان له سكونه اما لذاته او لغيره
قلنا انه لغيره قوله فامتنع زواله لموجبه قلنا لم لا يجوز ان يكون السكون
الحاصل للجسم ان لا مشروطا بعدم حادث على الاضافة فيزول السكون
بحدوثه اي بحدوث ذلك الحادث الذي عدمه شرط السكون فلا يكون
السكون ممتنع الزوال مع انه ازلي قلنا في الجواب فينافي حدوثه
اي حدوث ذلك الحادث ووجوده وجود السكون لان عدم شرط
الشيء منافله كما لا يخفى فيتوقف ح وجود ذلك الحادث وحدوثه
على عدمه اي عدم السكون لتوقف وجود الشيء على انتفاع ما ينافيه
مع ان عدم السكون موقوف على وجود الحادث وحدوثه كما اعترفتم به
و يلزم الدور ح لتوقف كل من عدم السكون وحدوث الحادث
على الاخر قيل فيه نظر لانتقاضه بانتفاء احد الضدين بالاخر وتحقيقه
ان احد الضدين والمتنافيين حاصل عند عدم الاخر ما ما نوقفه
على عدمه فيه تامل اذ لو كان ذلك كليا يلزم الدور كما لا يخفى وايضا
وجود العلة ينافي عدم المعلول مع انه لا يتوقف على عدمه الذي هو
وجود المعلول بل الامر بالعكس قيل اشارة الى نقض الدليل على ان
السكون الازلي يمتنع زواله اي ما ذكرتم من ان السكون الازلي يمتنع
زواله منقوض بقدرة الله تعا الازلية القديمة اذ القدرة على ايجاد

[illegible]

١٥٤

امر معين ازلية لان صفات الله تعا كلها ازلية قديمة فينقطع تلك
القدرة القديمة بوجوده بوجود ذلك الامر المعين اذ القدرة على
تحصيل الحاصل مستحيلة فانتقض ما ذكرتم من الدليل على امتناع
زوال السكون الازلي قلنا في الجواب لا نقض اذ القدرة القديمة باقية
عند وجود ذلك الامر المعين غير منقطعة بل المنقطع هو التعلق اي
تعلق القدرة بذلك الامر المعين لانها اذا تعلقت بايجاد امر معين
فوجد انقطع ذلك التعلق مع بقاء اصل القدرة وتعلق اي تعلق القدرة
ليس امرا وجوديا وكلامنا في ان الامر الوجودي الازلي يمتنع زواله
فلا نقض قيل عليه ان ادعى ان الازلي سواء كان وجوديا او عدميا
لم يجز زواله فمنقوض بتعلق القدرة على المعين وان خصص الدعوى
بالوجودي فلا يتم اصل الدليل وانما يتم ان لو كان السكون امرا
وجوديا وسيح واجاب عن ذلك بعض المحققين بان هذا الزام
للحكماء لان السكون عندهم وجودي لانه نوع من الكون من مقولة
الاين واستخبر بان هذا انما هو عند المتكلمين كما مر في بحث الاين
حيث قال المص هناك حصول الجوهر آنين فصاعدا في مكان واحد
سكون وفي مكانين حركة فالاسد في العبارة ان يقال في الجواب لما
ثبت في بحث الاين ان السكون وجودي فتامل الوجه الثاني من الوجه
الثلثة على ان الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها ان يقال الاجسام
ممكنة لانها مركبة اما من الجواهر الفردة كما هو عند المتكلمين او من

الهيولى والصورة كما عليه الحكماء فتكون محتاجة الى الاجزاء التي هي
غيرها والمحتاج الى الغير ممكن وكذلك الاجسام متعددة وذلك
ظاهر محسوس وكل متعدد يحتاج الى آحاده التي هي غيره فيكون ممكنا
وقد يقال الاجسام متعددة ولا شيء من المتعدد بواجب لما ان الشيء وجد
فلا شيء من الجسم بواجب لما كان موجودا فيكون ممكنا وكل ممكن فله
سبب لما مر من ان المحوج الى السبب هو الامكان فلها اي للاجسام سبب
وذلك السبب لا يكون موجبا بل مختارا والا اي وان كان ذلك السبب
موجبا لزم دوام جميع ما يصدر عنه اي عن ذلك السبب الموجب سواء
كان يصدر عنه بوسط كمعلول معلوله او بغير وسط كمعلوله الاول
الصادر عنه بغير وسط اي يلزم دوام جميع ذلك بدوام ذاته اي ذات
السبب الموجب اما دوام الصادر بلا وسط فظ لانه معلوله لازم له
واما الذي بوسط فلانه لازم لمعلوله ومعلوله لازم له وكذا في الثالث
وما بعده الى غير النهاية فيلزم دوام جميع الحركات الحوادث بدوام
السبب الموجب وهو اي دوام جميع الحوادث مح يشهد به البديهة اذ
بعض الحوادث مما لا يدوم قطعا فبطل كون السبب موجبا فيكون
سبب الاجسام مؤثرا مختارا وكل ما له سبب مختار فهو محدث لما عرفت
ان القديم لا يكون اثرا للمختار لا يقال لم لا يجوز ان يكون سبب الا
جسام موجبا ولا يلزم دوام جميع ما يصدر عنه لجواز ان يكون بعض
ما يصدر عنه معلولا لغيره فان من شرط لبعض الحوادث فيزول بزوال

شرط وذلك ان يوجد السبب الموجب جسما متحركا على سبيل الدوام
وتكون حركته وحركته شرطا لهذه الحوادث والتغيرات والحركة غير
دائمي الوجود فاذا انتفت تلك الحادث المشروط بها فلا يلزم
دوام جميع الحوادث لانا اي لا يقال ذلك لان للمجيب عنه ان نقول ان وجود
هذه الحوادث لو وفي بعض النسخ ان توقف على وجود حركة وتلك
الحركة كذلك لكونها حادثة تتوقف على اخرى وهلم جرا لزم اجتماع الحركات
التي لا نهاية لها المترتبة وضعا لان كل لاحق منها وضعا بالنسبة الى السابق
وكذلك تلك الحركات مترتبة طبعا لان كل سابق شرط للاحق سابق عليه
طبعا وهو اي اجتماع الحركات المترتبة وضعا وطبعا في الوجود مح بالتم
لانها تشهد بامتناع اجتماع الحركات الغير المتناهية في الوجود وقبل
وهو مح بالاتفاق والبرهان القائم على تناهي العلل فانه قائم هنا
هذا اذا كان توقف الحوادث على وجود الحركة وان توقف وجود هذه
الحوادث على عدمها اي عدم الحركة بعد وجودها كان الموجب الذي
هو سبب وجود الاجسام مع عدم تلك الحركة الذي هو شرط تاثير
السبب علة تامة مستمرة لوجود هذا الحادث اما استمرار الموجب
فظاهر واما استمرار عدم تلك الحركة فلامتناع اعادة المعدوم
عند الخصم فيلزم من دوامه اي دوام السبب مع دوام شرط تاثيره
دوامه اي الحادث ويلزم المحذور المذكور الوجه الثالث من الوجوه
الدالة على حدوث الاجسام ذاتا وصفة ان نقال الاجسام لا تخلو عن

الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فالاجسام حادثة والاول
اى الصغرى وهو ان الاجسام لا تخلو عن الحوادث بين ظاهر البديهة
لتوارد الحركات والصفات الحادثة عليها والثانى اى الكبرى وهو ان
كل ما لا يخلو عن الحادث فهو حادث مبرهن فى الباب الاول من الكتاب
الثانى الذى فى الالهيات فى البحث الرابع من الفصل الثانى لان الدليل
الثالث الدال على نفى قيام الحوادث بذاته تعالى يدل على ان القديم مطلقا
لا يصح اتصافه بحدوث احتج المخالف لحدوث الاجسام على قدمها بوجوه
تلك الوجه الاول منها انها اى الاجسام اى بعضها ازلية قديمة اذ لو كانت
الاجسام باسرها وتمامها محدثة اى حاصلة بعد العدم فلا شك انه حدث كما
فى وقت معين لكان تخصيص احداثها بالوقت المعين دون سابقه اللاحق
مع امكان حصولها فيهما والا لزم الانقلاب تخصيصا بلا مخصص وهو
اى التخصيص بلا مخصص محال لان ترجيح الشئ مع جواز غيره بلا مرجح
غير جائز عند العقل الوجه الثانى من تلك الوجوه ان الجسم لا يخلو اما ان
يكون قديما او لا وعلى الاول ثبت مطلوب الخصم وعلى الثانى يلزم قدمه
ايضا لانه اذا كان الجسم محدثا وقد تقرر ان كل حادث فله مادة فللجسم مادة
ثم ينقل الكلام الى المادة وقد يمتد دفعا للتسلسل اذ لو كانت المادة محدثة وكل
محدث له مادة فللمادة مادة ونسوق الكلام فيها ويلزم التسلسل فثبت قدم
المادة وهى اى المادة القديمة لا تخلو عن الصورة كما مر فى بحث الهيولى
فالصورة اللازمة للمادة ايضا قديمة لان ما يمتنع انفكاكه عن القديم

فهو قديم فالجسم المركب منهما قديم لانه ليس الا المادة والصورة الوجه
الثالث انه يقال لو كان الزمان قديما لكان الجسم قديما لما المتقدم
حتى فالتالى مثله بيان حقيقة المقدم انه يقال الزمان قديم والا اى
ان لم يكن الزمان قديما بل محدثا لكان عدمه قبل وجوده لان ذلك شأن
الحدوث الزمانى وكان قبلية عدمه على وجوده قبلية لا يتحقق الا
بالزمان لانها قبلية لا تجامع فيها القبل البعد وذلك بان يوجد القبل
فى زمان والبعد فى زمان اخر بعده فيكون قبل وجود الزمان زمان
هف بط لانه يلزم وجود الشئ قبل وجوده وثبت حقيقة المقدم و
اما بيان الملازمة فهو ما اشار اليه بقوله وهو اى الزمان مقدار
الحركة لما مر انه مقدار حركة الفلك فيكون الحركة قديمة ايضا لاستحالة
وجود المقدار بدون وجود ذى المقدار اى الحركة القائمة بالجسم لانها
عرض لا بد له من محل يقوم به وهو الجسم فيكون الجسم لكونه محلا للحركة
القديمة قديما وهو المطلوب ولما فرغ عن نقل شبههم شرع فى الجواب
عنها فقال والجواب عن الوجه الاول وهو ان الاجسام لو كانت محدثة
يلزم ان يكون تخصيص احداثها بوقت معين تخصيصا بلا مخصص بان
المخصص هو الارادة اى ارادة الله تعالى هى المخصصة لانها تعلقت
باحداثها فى ذلك الوقت المعين فان عاد السائل وقال الارادة لا تخلو
من ان يمكن تعلقها بالاحداث فى وقت اخر او لا بل يجب فى ذلك الوقت
فان كان الاول يحتاج الى مخصص لذلك الوقت والا لزم الترجيح

بلا مرجح فان قيل المخصص ارادة اخرى وهكذا قلنا يلزم التسلسل في الارادات
المترتبة وسوبط وان كان الثاني كان ذلك منافيا للاختيار لانه يوجب
حدوث الجسم في ذلك الوقت كما لا يخفى فاجيب عن ذلك تارة بان ارادة
المختار لذاتها هي المرجحة اذ الارادة صفة شانها ذلك ولا تحتاج الى ارادة
اخرى اذ المختار هو الذي يختار بارادته ما يريد من غير داع كما قيل في
طريقي الهارب وقدحي العطشان واخرى ان له تعالى ارادات متعاقبة
لا مترتبة منها ارادة ايجاد الاجسام فاذا وجدت في وقتها وجد الاجسام
وقد يقال ان المخصص هو تعلق الارادة لان له تعالى ارادة واحدة تتعلق
بايجاد ما يريد فيتعلق بايجاد الاجسام في ذلك الوقت المعين فيحدث
فان قيل ما المخصص التعلق بذلك الوقت قلنا تعلق اخر وهكذا
فيلزم التسلسل في تعلق الارادة التي هي امور اعتبارية وقد يجاب
عنه بان اختيار الثاني ليس كذلك منافيا للاختيار قلنا لا بل الوجوب
الذي هو بالارادة هو عين الاختيار فتامل فان الكلام في هذا المقام
ما سرد لك فعليك بتحقيق المرام فان المحل من مزال الاقدام واجيب عن الوجه
الثاني والثالث بان مقدمتيهما غير مسلمة عند المتكلم لبعض الزامية
ولا مبرهنة بحيث لا يتوجه عليها منع حتى يتم الدليل بل يتوجه على الوجه
الثاني المنع بان يقال لا نسلم ان كل حادث له مادة ولا نسلم ان المادة لا تخلو
عن الصورة وعلى الثالث لا نسلم ان القبلية التي لا يجامع فيها القبل
البعد زمانية الا ترى ان قبلية بعض اجزاء الزمان على بعض قبلية كذلك

ولا يلزم ان يكون للزمان زمان هف

مع انها ليست بالزمان ولا نسلم ايضا ان الزمان مقدار الحركة كما مر انفا
لا يمنع ذلك فاعلم ان صحة الفناء عليها على الاجسام متفرعة على حدوثها
فمن قال بقدمها قال بابديتها ومن قال بحدوثها جوز عدمها بعد
الوجود ايضا لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه لان القدم لذاته او مستند اليه سواء كان
عدما سابقا على الوجود او لاحقا والكرامية وان اعترفوا بحدوثها
الاجسام قالوا انها ابدية لا تقبل العدم بعد الوجود اذ لو عدمت
الاجسام ولا شك ان عدمها بعد الوجود حادث تحتاج الى سبب فعدمها
ح اما ان يكون باعدام فاعل مختار او يكون عدمها بسبب طريان ضد
او زوال شرط والكل باطل وقد سبق الكلام فيه بعضه او وجوبا في بحث
بقاء الاعراض فلا نعيده اقتصارا بالملخص وقد ايد بعض مذهب الكرامية
بدلائل الحكماء على القدم فيقال لو انعدمت الاجسام بعد وجودها
ولا شك ان هذا العدم حادث حاصل بعد الوجود في وقت معين
فيلزم التخصيص بلا مخصص وايضا لو انعدمت فعدمه حادث
بعد الوجود وكل حادث له مادة ولا يجوز انعدامها دفعا للتسلسل
وهي لا تخلو عن الصورة وايضا الزمان ابدي والا لزم عدمه بعد وجوده
بعدية لا تتصور الا مع الزمان فيلزم عدمه حال وجوده وهو متناقض وهو
مقدار الحركة القائمة بالجسم فيلزم ابديته والجواب هو الجواب
المبحث الخامس في تناهي الاجسام يعني ان الاجسام متناهية بالفلك
الاعظم الذي هو المحدد وليس وراءه شيء واعلم ان الابعاد

اذ لو انعدمت المادة فعدمها حادث بعد وجودها وكل حادث له مادة فيلزم التسلسل هف

اما مادية او مجردة ومن الناس من اثبت ابعادا مجردة غير متناهية
وهم القائلون بالخلاء ومنهم من اثبت ابعادا مادية غير متناهية وهم
حكماء الهند ولما كان الحق عند المص تناهي الابعاد مطلقا قال الابعاد
الموجودة دون المفروضة الموهومة اذ لا خلاف في جواز توهم بعد مفروض
غير متناه لكن الموجودة متناهية سواء فرضت تلك الابعاد في خلاء
ان جوز وجوده او ملاء خلافا للهند لان حكماء الهند قالوا بوجود
بعد مادي غير متناه لنا على المذهب المختار وهو تناهي الابعاد الموجودة
انا لو فرضنا على تقدير كون البعد غير متناه خطا غير متناه ولا شك
في جواز ذلك الفرض وفرضنا ايضا خطا اخر متناهيا موازيا للاول
الغير المتناهي لتوضيح ذلك بفرض كرة خرج من مركزها الخط المتناهي
موازيا للاول لغير المتناهي هكذا | ل والمراد من الموازاة ان لا
يختلف البعد بينهما وان اخرجا الى اي مقدار اريد كما يظهر من التشكيل
ولا شك ايضا في جواز فرض حركة المتناهي وميله عن الموازاة فاذا تحرك
الخط المتناهي بحيث ثبت طرفه الذي يلي المركز ومال عن الموازاة الى
المسامتة اي بحيث لو اخرج المتناهي لوصل الى غير المتناهي فلا بد ح
من نقطة في الخط الغير المتناهي يكون تلك النقطة اول نقطة المسامتة
اذ المسامتة حادثة حاصلة بعد الموازاة والحاصل بعد ما لم يكن لا بد له
من اول اي يكون الخط الغير المتناهي منقطعا بها اي بتلك النقطة والا
اي وان لم ينقطع الخط الغير المتناهي بها لكان اول المسامتة مع ما فوقها

اي فوق تلك النقطة وذلك لانه لو لم ينقطع الخط بها لكان فوقها
نقطة اخرى فتكون المسامتة معها اي مع الفوقانية قبل المسامتة
مع النقطة التحتانية التي فرض انا اولا المسامتة معها لان المسامتة
مع الفوقانية تحصل بحركة وميل اقل من الميل الذي حصل معه المسامتة
مع التحتانية كما لا يخفى فلا تكون التحتانية اول المسامتة ولما انقطع
غير المتناهي بتلك النقطة يكون غير المتناهي متناهيا بها هف بط
والحاصل انه لا يجوز بعد غير متناه والا يلزم تناهيه على تقدير لا تناهيه
وهو خلف ولا يخفى على المنصف ان هذه الفروض وان كانت امورا
وهمية لكنها من امور يساعد العقل فيها كالاحكام الهندسية
فلا تكون وهمية محضة لا تقبل وان منشأ الاستحالة هو البعد
الغير المتناهي لا الفرض المذكور فتامل فان في هذا المقام كلاما
طويل الذيل لا يليق بهذا المختصر تركناه لانه لا يفيد للمتعسف
ولا يحتاج اليه المنصف احتجوا اي احتج حكماء الهند على مذهبهم
ان الابعاد غير متناهية بان كل جسم فما وراءه متميز مشار اليه
حسا وذلك لان ما يلي جنوبه غير ما يلي شماله ويشار الى كل منهما
بالاشارة الحسية وكل ما كان كذلك اي متميزا مشارا اليه حسا
فهو موجود لامتناع التميز في العدم وذلك الموجود جسم او جسماني
لان غيرهما غير ثابت عند المتكلمين والا لزم المجرد وان سلم وجوده
لا يكون متميزا او مشارا اليه حسا فما يكون كذلك اما جسم وينتج

ان وراء كل جسم جسم اخر او جسمانى وكل جسمانى قائم بجسم فيثبت
ان وراء كل جسم جسم لا الى نهاية ومنع ذلك بان يقال لا نم ان وراء المحدد
جسم اخر فلم لان ما وراءه متميز اجيب عنه بان التميز وهم محض
ليس بثبت اذ حكم الوهم فى امثال هذه المفارقات غير مقبول
الفصل الثانى من الباب الثالث فى المفارقات عن المادة اى الجواهر
التى لا تكون جسما ولا جسمانية وفيه فى هذا الفصل مباحث سبعة
المبحث الاول فى اقسامها الجواهر الغائبة عن الحواس اى التى لا يمكن ادراكها
بحاسة من الحواس الظاهرة اما ان تكون موثرة فى الاجسام بالايجاد
او مدبرة اياها اى الاجسام بالتصرف فيها او لا تكون موثرة ولا
مدبرة والاول اى الموثرة هم العقول بلسان الحكماء والملا الاعلى
بلسان اهل الشرع والثانى وهو المدبرة تنقسم الى علوية تدبر الاجسام
العلوية وهى النفوس الفلكية بلسان الحكماء والملائكة السماوية
بلسان اهل الشرع والى سفلية تدبر عالم العناصر وهى اى السفلية
المدبرة لعالم العناصر اما ان تكون مدبرة للبسائط الاربعة التى هى
اركان المركبات وانواع الكائنات من المركبات وهم يسمون ملائكة
الارض قيل ويسميها الحكماء بالطبع التام واليهم اشار صاحب الوحى
نبينا صلوات الله عليه وقال جاءنى ملك البحار وملك الجبال وملك
الامطار وملك الارزاق واما ان تكون مدبرة للاشخاص الجزئية
وتسمى نفوسا ارضية كالنفوس الناطقة الانسانية والقسم

الثالث وهو ما لا تكون موثرا ولا مدبرا ينقسم الى خير بالذات لا يصدر
عنهم الا ما هو خير محض وهم الملائكة الكروبيون بتشديد الراء
مشهور وفى الصحاح التخفيف من كرب الشيء اذا دنى قيل الكروبيون
هم الملائكة المستغرقون فى بحار جلال المبدا جل جلاله لا يشتغلون
الا بملاحظة جمال رب العزة والى شرير بالذات بحيث لا يصدر عنهم
الا الشر والفساد وهم الشياطين والى مستعد للخير والشر يصدر
عنهم تارة الخير واخرى الشر وهم الجن فان بعض الشراح الى انها
مهيات مخالفة بالنوع للارواح البشرية واخر الى انها هى الارواح
البشرية المفارقة عن ابدانها فانها كانت شريرة بحيث صار فعل
الشر والاخلاق الذميمة ملكة لها فبعد المفارقة منجذب الى ما
يشاكلها من النفوس الشريرة المتعلقة بالابدان فتتعلق بابدانها
ضربا من التعلق وتعاونها على الشر وهى الشياطين وان كانت خيرة
بحيث صار فعل الخير ملكة لها تتعلق بعد المفارقة بابدان ما يشاكلها
من النفوس الخيرة وتعاونها على فعل الخير وهى الملائكة وان كانت
مستعدة للامرين فهو الجن وهذا الاخير يناسب قول الكم وظاهر
كلام الحكماء ان الجن والشياطين هم النفوس البشرية الناقصة
المفارقة عن الابدان فان كانت شريرة تنجذب الى ما يشاكلها وتعاونها
على الشر وان كانت خيرة فبالعكس فالشياطين والجن متحدة
بحسب النوع مختلفة بحسب فعل الخير والشر وكان ذلك المذكور

او اقول منقول عن بعض الحكماء لا يستقلون بشرح المتن كما نقل يؤيد
ذلك بعض الشارحين عن بعض المعتزلة ان الملائكة والجن والشياطين
متحدون بالنوع مختلفون باختلاف الافعال لان الفاعلين للخير منهم
الملائكة وللشر الشياطين وللخير تارة وللشر اخرى الجن ثم قال ولهذا
عد ابليس تارة في الجن وتارة في الملائكة واكثر المتكلمين لان بعضا
منهم كالامام الغزالي والراغب قائل بالمجردات لما انكروا الجواهر المجردة
كما مر في صدر الكتاب قالوا الملائكة والجن والشياطين اجسام لطيفة
خلقها الله تعالى من نور ومن ريح قادرة على التشكل باشكال مختلفة
وعلى افعال غريبة عجيبة لا يقدر عليها غيرهم فان قيل انه ان كانت لطيفة
لتمزقت وبطلت بادنى سبب تصيبها ولم تقدر على الافعال الشاقة
الغريبة وان كانت كثيفة لرآها كل سليم الحس والا لامكن ان تكون
بحضرتنا جبال لا نراها اجيب بان المراد بكونها لطيفة انها شفافة
لا لون لها لا بمعنى انها رقيقة القوام ليتأثر بادنى سبب فلا يقدر
على الافعال الشاقة قال المص رحمه الله هذا اي التقسيم المذكور ما استنبطته
من فرائد الانبياء عليهم السلام والتقطته من فرائد الحكماء واحاطة
العقل بها من طريق الاستدلال لعلها من قبيل المحال كما قال الله تعالى
وما يعلم جنود ربك الا هو المبحث الثالث من الفصل الثالث في العقول
بلسان الحكماء والملاء الاعلى بلسان اهل الشرع وكونها مستغنية
في الفعل عن الجسم والة يكون اشرف من النفس فتقدم الكلام فيها

قال الحكماء ثم اعظم الملائكة لانهم مبادى الموجودات هذا يدل على
ان المراد بها العقول العشرة التي تنتهي الى العقل الفعال و اول
المبدعات اى الموجودات التي يسبق عدمها على وجودها بالزمان
كما روي عنه عليه الصلوة والسلام اول ما خلق الله العقل واقوى ما
استدلوا اى ما استدل الحكماء به عليه اى على انه اول المبدعات هو
العقل برهانان الوجه الاول ان الافلاك لتركيبها اما من الهيولى والصورة
او من الجواهر التي لا تتجزى ممكنة وكل ممكن له سبب قريب لا
واسطة بينه وبين مسببه فللافلاك سبب هو موجد قريب وذلك اما
واجب او ممكن والممكن اما جوهر او عرض والجوهر اما جسم او نفس
او عقل وكل من ذلك باطل سوى الاخير فثبت وجود العقل الذي هو
اول المبدعات اما بطلان الاول فلان الموجد القريب للافلاك
ليس هو البارى تعالى لانه تعالى واحد حقيقي الكون فيه جهة كثرة اصلا
والواحد الحقيقي لا يصدر عنه المركب كما مر ولا شك ان الجسم مركب كما عرفت
فالافلاك التي هي اجسام لا يكون صدورها القريب من البارى تعالى
ولا يكون الموجد القريب لها جسما اخر لانه اى لان الجسم الاخر الذي يكون
موجدا قريبا لها لا بد ان احاط بها بالافلاك لتقدم وجوده اى وجود ذلك
الموجد المحيط الموجب لتقدم السبب على المسبب فيجب تقدم وجود
المحيط على وجود ما اى وجود الافلاك المقارن لكن الوجود لعدم الخلاء
مقارنة ومعية ذاتية بحيث لا ينفك احدهما عن الاخر ولا يمضى احدهما

بدون الاخر وكل شيئين هما كذلك يلزم من امكان احدهما امكان الاخر
والا انفك احدهما عن الاخر فلزم من امكان وجود الافلاك المقارنة
لعدم الخلاء امكان عدم الخلاء والامكان لا محالة ينعكس الى الطرفين
فيلزم امكان وجود الخلاء فيلزم ان الخلاء ممكنا لذاته ممتنعا
بالغير الذي هو وجود الافلاك المحاطة وهو ح اي كون الخلاء ممكنا
لذاته ح او معناه والخلاء ح لانه ممتنع كما بين في موضعه واجيب
بان امكان الخلاء انما لزم من امكان وجود المحاط المقارن لعدم الخلاء
على تقدير عليه المحيط لا من امكانه فقط فلا يرد ما قيل الجزء
لانه ايضا على تقدير ان يكون العقل علة للمحاط تامل هذا على تقدير
كون المحيط موجدا وان احاطت الافلاك به اي بالموجد القريب كيلون
محاطا بها لزم كون الخسيس الضعيف المحاط علة للشريف العظيم المحيط
وهذا مما لا يجوزه الفطرة السليمة وستعرف بعد هذا ما يؤيده ان
شاء الله وكلانه عطف على قوله لانه ان احاط اي لا يكون الجسم علة الاخر
مطلقا سواء كان لاحدهما احاطة او لا لان الجسم انما يؤثر فانك
للتاثير بشرط ان يكون له اي للقابل وضع مخصوص بالنسبة اليه اي
الى الذي يؤثر فيه وذلك لانا نعلم بالتجربة والاستقراء ان القوى المؤثرة
الجسمانية التي تؤثر الاجسام بسببها انما يظهر اثرها في محلها او
ما يجاور محلها او ما يجاور ذلك المجاور فيكون تاثيرها في الاقرب
منها اتم قيل ولذلك جاز ان يحرق النار التي في المشرف الحطب التي

في المقرب اذا تقرر ذلك فطابق تركب الجسم في الهيولى وحدها بدون الصورة
ولا انه يؤثر ايضا في الصورة على انفرادها عن الهيولى اذ ليس للهيولى
وحدها وضع تقبل الصورة والا لها اي للصورة تعين قبل الهيولى
على ما عرفت في مباحثهما فلا وضع للصورة وحدها ايضا فلا يؤثر الجسم
في احديهما واذا لم يؤثر في الهيولى ولا في الصورة اللتين هما جزءا الجسم
في الجسم المركب عنهما لان المؤثر في المركب لا بد وان يؤثر في اجزائه و
اذا ثبت ان الموجد القريب للافلاك لا يمكن ان يكون جسما ثبت ايضا
ان لا يكون عرضا جسمانيا ولم يتعرض المص له لظهوره ولا ما يتوقف
عطف على قوله ولا جسم اي لا يكون الموجد القريب للافلاك ما
يتوقف فعله وتاثيره على الجسم كالنفس وصفاتها واعراضها
المتوقف فعلها على البدن لان الكلام في الموجد القريب للا
جسام فلا يجوز ان يكون شيئا متوقفا فعله وتاثيره على وجود الجسم
والا لزم الدور فالموجد القريب لها للافلاك الجوهر عقلي مجرد عن
المادة يستغني في التاثير عن الاداة والالات الجسمانية فهو اي الجوهر
الموصوف بهذه الصفات هو العقل فثبت المط الذي هو وجود العقل
الوجه الثاني الدال على ان اول المبدعات هو العقل هو باعتبار معلوليته
للمبدأ الاول تع كما ان الاول باعتبار علية لما بعده ونقرره انه
الصادر الاول ممكن لا محالة والممكن اما عرض او جوهر والجوهر
اما جسم او نفس او عقل ولا يصلح ان يكون الصادر الاول منه

فلا يؤثر الجسم

صـ

تعالى شيئا من ذلك سوى العقل فثبت وجوده واشار الى عدم صلاحية
المذكورات بقوله الصادر من الله تعالى اولا بغير واسطة ليس العرض
لان الصادر الاول علة لما عداه كما لا يخفى ولا يصلح العرض لذلك
لانه اى العرض لا يتقدم على الجوهر لان قوام العرض بالجوهر فهو متقدم
على العرض والصادر الاول عنه تعالى علة لما عداه من الممكنات فيلزم
تقدمه على الممكنات التى من جملتها الجوهر فلو كان العرض هو الصادر
الاول لزم تقدمه على الجوهر المتقدم بالوجود على العرض هذا خلف
ولا يكون الصادر الاول منه تعالى جسما لانه اى الجسم لا يكون علة لغيره
من الجواهر لما سبق من ان الجسم انما يؤثر فيما له وضع بالنسبة اليه
وغير الجسم من الجواهر لا وضع له فلا يكون الجسم علة لها ولا يكون الصادر
الاول هيولى ولا صورة والا اى وان كان الصادر الاول احدهما
لتقدم احدهما لكونه علة لما سواه على الآخر فهو باطل لما مر ولان
الهيولى قابلة للصورة كما عرفت فلا يكون علة فاعلة لها اى للصورة
ولو كان الهيولى هى الصادر الاول وهو علة لما سواه لزم ان يكون
علة فاعلة للصورة فيلزم كون الشيء فاعلا وقابلا لشيء وهو باطل
ولتعين الصورة مستفاد من الهيولى لما تقدم فلا يصدر الهيولى
منها عن الصورة والا لزم ان يكون متعينة قبل الهيولى لان الشيء
ما لم يوجد ولم يتعين لم يؤثر فى شيء ولا يكون الصادر الاول ما يتوقف
فعله على جسم كالنفس والا يلزم توقف الشيء على نفسه وذلك

لان الصادر الاول علة لما سواه فهو علة للجسم ايضا فلو كان ذلك هو
النفس المتوقف فعلها وتاثيرها على الجسم لزم توقف وجود الجسم
على نفسه ولما بطل ان الصادر الاول شيء من اقسام الموجود سوى
العقل فهو اى الصادر الاول هو العقل وهو المط اعلم انه لما تبين
ان المبدأ الاول تعالى لكونه واحدا حقيقيا لا تعدد فيه بوجه ما لا يصدر
عنه الا واحد فان كان كذلك فى كل ما يصدر عنه الا واحد فان كان كذلك
فى كل ما يصدر عنه يعنى يصدر عن واحد واحد فح لا يكون شيء من
المعلولات اثنين ولا احدا فيه تركيب خارجى فيلزم ان لا يوجد جسم
لانه مركب وايضا لو كان كذلك لما وجد موجودان الا فى سلسلة العلية
والمعلولية اى يكون الموجودات بحيث يكون احدها علة والاخر معلولا
والواقع بخلافه لان الطبايع الاربعة التى هى اركان العالم السفلى اى
النار والهواء والماء والارض لا ترتيب فيها وكذلك الانسان مع الفرس
مثلا وكذا فى اشياء غير معدودة فيجب ان يصدر من بعض المعلولات
ما هو اكثر من واحد وهذا الواحد الذى صدر منه الكثير لا يكون واحدا
من جميع الجهات والا لم يكن مصدرا للكثرة فلا بد فيه من كثرة وهذه
الكثرة بعضها من ذاته وبعضها من علته اذ لا يجوز ان يكون كلها من
علته والا لصدر عن البسيط من غير تعدد اعتبارات اكثر من واحد
فمعلول المبدأ الاول هويته مغايرة له ومفهوم كونه صادرا
عنه غير مفهوم كونه ذا هوية فههنا امران معقولان وهو الذى صدر

عن المبدا الاول هو المسمى بالوجود والهوية لازمة لذلك الوجود وهي التي
تسمى بالمهية وتتبع الوجود من جهة ان المبدا لو لم يفعل شيئا لما كانت اصلا
وبقياس المهية الى الوجود تعقل الامكان وبقياسها مع النظر الى المبدا
تعقل الوجوب بالغير ويلزم من كون المعلول الاول عقلا وجوده من المبدا
لذاته ان يكون عاقلا لذاته واذا اعتبر ذلك مع المبدا يلزمه تعقله
لمبداه ولامكانه ووجوبه بالغير فالاعتبارات التي للمعلول الاول
تنتهي الى ثمانية المهية والوجود والامكان والوجوب بالغير وتعقل الا
مكان وتعقل الوجوب وتعقل المهية وتعقل الوجود ومع هذه فالمعلول
الاول ليس الا واحدا في الخارج وهو العقل فتبين بما ذكر سقوط ما قيل
لو صدر عن المبدا العقل لكان مصدرا لاثنين لان للعقل جنسا وفصلا
لانه ان سلم ذلك بناء على جواز كون الجوهر جنسا لما تحته فلا نسلم انه مركب
في الخارج بل هو بسيط خارجي والكثرات لاحقة به من اعتبار الذهن
ولما تقرر ان الجسم لا يكون علة لجسم ولا لنفس فوجب ان يكون الاجسام
الاسطقسية من معلولات العقول ولاجل ان الاسطقسات كائنة
وفاسدة لزم ان يكون لها ما يقبل نوعا من الحركة والتغير معينا في وجودها
وهو الاجرام السماوية ولما كانت هذه الاجسام مركبة من هيولى مشتركة
وصور مختلفة فالمناسب ان يكون اشتراك مادتها يؤثر فيه اشتراك
الاجرام السماوية والاختلاف صورها يؤثر فيه اختلاف تلك الاجرام
والافلاك مشتركة في الطبيعة الخامسة المقتضية للحركة المستديرة

فناسب ان يكون لتلك الطبيعة تاثير في وجود المادة المشتركة وما
يختلف فيه يكون مبدا التهيؤ للصور المختلفة فالعقل يفيض
منه بمعاونة الحركات السماوية مادة فيها رسم صور العالم الا
سفل من جهة الانفعال كان في ذلك العقل بسببها جهة الفعل فالمادة
اصل وجودها من العقل وكونها بحيث تقبل التغير والحركة من الا
جرام السماوية وتخصص المادة بصورة مخصوصة دون اخرى
بسبب استعدادات مختلفة تلحقها من الحركات والاوضاع هذا
ما قيل والله تعالى اعلم بمخلوقاته واسرارها اذا عرفت ما ذكرناه
فالمص رحمه الله اراد ان يشير ههنا الى كيفية صدور الموجودات عن المبدا
الاول فقال يهب الوجود تعالى له اي للعقل الاول الذي هو الصادر
الاول منه تعالى وتعيين وجوده من المبدا الاول تعالى ووجوبه بالنظر
اليه تعالى وامكان من ذاته فيكون اي العقل الاول بذلك التعدد
الاعتباري سببا لعقل اخر هو العقل الثاني ونفس وفلك هو الفلك
الاول ان قلنا ولا يبعد كون الامر الاعتباري شرطا للعلة في وجود
شيء وظاهر كلام المص رحمه الله ان العقل الاول باعتبار وجوده وهو
الاشرف تعدد جهاته التعدد الذي نشا يكون سببا للعقل الثاني وبا
عتبار وجوبه بالغير سببا للنفس الفلك الاول وباعتبار امكانه
الذي هو اخس الجهات يكون سببا لجرم الفلك هذا هو الذي عند كل
من التاسد وفي كلام بعض ان الوجوب بالغير اشرف الجهات لكونه

متقدما على الوجه اذ المعلول ما لم يجب عن علته لم يوجد فباعتباره يكون
سببا للعقل الثاني وباعتبار وجوده سببا للنفس الفلكية وباعتبار
ماهيته وامكانه يصير سببا للجرم الفلكي المركب من الهيولى والصورة على
هذا الوجه وبالنسق يصدر عن العقل الثاني باعتبار وجوده عقل ثالث
وفلك اخر سوى الفلك الثاني باعتبار امكانه ونفسه باعتبار وجوبه بالغير
وهلم جرا الى العقل العاشر الذي لا يصدر عنه العقل بل العناصر كما صرح به
النص وهذا هو المسمى بلسان الحكماء العقل الفعال المعبر عنه بالروح في قوله
تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفا المؤثر في عالم العناصر على ما فهم
من كلام الحكماء المفيض لارواح البشر على الابدان عند تمام استعدادها
لقبول تعلقها بها والقلم كانه توفيق بين قوله صلى الله عليه وسلم اول
ما خلق الله العقل وقوله اول ما خلق الله القلم اي القلم يشبه ان يكون
هو العقل الاول لقوله اول ما خلق الله القلم فقال الله له اكتب فقال
القلم ما اكتب فقال الله تعالى اكتب القدر ما كان وما هو كائن الى الابد
فهذا الجوهر الذي هو الصادر الاول منه تعالى يسمى عقلا باعتبار تعقله
لذاته ولمبدائه وقلما باعتبار انه ينتقش به حقائق الموجودات ويسمى
نورا ايضا كما قال صلى الله عليه وسلم اول ما خلق الله نوري باعتبار انه ظاهر
في نفسه مظهر لغيره من الكائنات والمتفطن يدرك من ذلك معنى قوله
صلى الله عليه وسلم كنت نبيا وادم بين الماء والطين واللوح هو الخلق
اي المخلوق الذي هو العقل الثاني باعتبار ان صور المقدرات

منتقشة فيه ويشبه ان يكون اللوح العرش اي الفلك الاعظم او جرما
متصلا به لقوله صلى الله عليه وسلم ما من مخلوق الا وصورته تحت
العرش والله اعلم فرع على وجود العقل لما ثبت وجود العقل ذكر لها
احكام الاول انه لما كانت العقول مجردة عن المادة لم يكن حادثة حاصلة
بعد العدم لما سبق في مباحث الحدوث ان كل حادث زماني مسبوق
بمادة والثاني انها لا تكون فاسدة اذ لو فسدت ففسادها حادث حاصل
بعد كونها وكل حادث مسبوق بمادة والثالث انه كانت انواعها منحصرة
في اشخاصها اي لكل عقل ماهية نوعية منحصرة في ذلك الشخص الموجود
منها لما تقدم ان تكثر افراد نوع واحد انما يكون بسبب استعدادات
مختلفة تلحق المادة والرابع انها كانت جامعة لكمالاتها اللائقة بها
بالفعل اي لا يكون فيها شيء ما بالقوة والا لكان فيها ما يقتضي القوة
وهو المادة لما سبق من مذهبهم ان مقابل هذه الامور لا يكون الا ماله
مادة كما اشير اليه والخامس انها كانت عاقلة لذواتها لانها حاضرة
لذواتها والتعقل عبارة عن حضور المدرك عند المدرك والسادس
انها عاقلة لجميع الكليات لانه يمكن مقارنة صور الكليات لها وكل
ما يمكن لها ثابت لها بالفعل لما عرفت انفا فمقارنة صور الكليات
حاصلة لها بالفعل والتعقل ليس الا مقارنة صورة المعقول للعقل
والسابع انها كانت غير مدركة للجزئيات المادية الجسمانية المحتاج ادراكها
الى الالة الجسدانية كما سيأتي في المبحث السابع من هذا الفصل تقريرها

التلقة الاخيرة المبحث الثالث في النفوس المجردة الفلكية احتج اى
الحكماء على اثباتها بان حركات الافلاك المستديرة غير طبيعية لان
الحركة الطبيعية طلب لحالة ملائمة وهرب عن غيرها بالضرورة كذلك في
الحركة المستديرة فلا يكون حركات الافلاك طبيعية والا اى لو كانت تلك
الحركات طبيعية لكان المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع لان كل نقطة
يتحرك الفلك اليها ويطلبها بالحركة المستديرة تحركه اليها عين حركته
عنها كما لا يخفى فالمهروب عنه عين المطلوب وهو محال وكذلك حركات الافلاك
لا قسرية لوجهين احدهما ما اشار اليه بقوله لان القسر انما يكون على
خلاف الطبع اذ القسر انما يكون على غير مقتضى الطبع فحيث لا طبع كما في
الحركات الفلكية فلا قسر والثاني ما اشار اليه بقوله ويكون الحركة القسرية
على موافقة القاسر لكونها ناشئة من قسره فلا محالة تكون موافقة له
في الجهة والسرعة والبطوء فلو كانت الافلاك تتحرك قسرا لوجب ان تتحرك
في جهة واحدة بمقدار واحد من السرعة والبطوء والحس يكذبه لان
حركة الفلك الاعظم وهو قاسر سائر الافلاك من المشرق الى المغرب في غاية
السرعة وحركة الفلك الثامن من المغرب الى المشرق في غاية البطوء
قيل عليه يجوز ثبوت قواسر مختلفة تحركها بحركات مختلفة جهة
وسرعة فهي اى حركات الافلاك اذا حركات ارادية لانه ثبت فيما مضى
ان الحركة اما طبيعية او قسرية او ارادية فاذا ابطل الاولان تعين الثالث
وكل حركة ارادية فهي صادرة عن ذي شعور فلها اى للافلاك محركات مدركة

ذات ارادة وشعور وتلك المدركة اما متخيلة ادراكها بالة جسمانية
مختصة بادراك الجزئي واما عاقلة بذاتها مدركة للكليات والاول وهو انها
متخيلة باطل لان التخيل الصرف الذي لا يكون معه تعقل لا يتبعه حركات
دائمة باقية على نظام واحد لان التخيل من القوى الجسمانية وهي كما
قيل لا تقوى على افعال دائمة غير متناهية وايضا التخيل يختلف
كما يجد الانسان من نفسه فيلزم اختلاف تلك الحركات باختلاف
التخيلات فلا يبقى على نظام واحد قيل يجوز ان يكون تخيل الافلاك
على نسق واحد وفيه بعد اذ شان التخيل الاختلاف كما ان شان العقل
الاتحاد كما قيل طريق العقل واحد فثبت ان لتلك الحركات عاقلة وكل
عاقل مجرد لما سنذكره فيما بعد ان شاء الله فثبت ان لمحركات الافلاك
جواهر مجردة عاقلة وهو المطلوب قيل وفي الكلام المجيد عز وجل فانه
اشارة الى ذلك حيث قال وكل في فلك يسبحون لان الجمع بالواو والنون
انما يكون للعقلاء كما بين في محله على ما بين ان لمحركات الافلاك عاقلة
مجردة وعندهم كما ان لها نفوسا مجردة عاقلة لها نفوس منطبعة
ايضا فاشار الى اثباتها بقوله وليس تكفي الجواهر المجردة العاقلة
هي المبادى القريبة المباشرة بلا واسطة للتحريك اى لتحريك تلك الافلاك
بالحركات الجزئية لوجوب بعد الجزئي وقربها بعد قويين فان الحركات الجزئية
المتجددة المنصرمة التي للافلاك منبعثة عن ارادات جزئية اذ الارادة
الكلية نسبتها الى الجميع جزئياتها على السواء فلا يقع بها جزئي دون

الخ فلا يتعين الارادات جزئية تابعة لادراكات جزئية منبعثة
عن شوق جزئي لكون تلك الارادات والادراكات الجزئية المجردة
لما سيأتي بيانه بل يكون تلك الارادات الجزئية لقوى جسمانية مدركة
للجزئيات فايضة تلك القوى عنها اي عن تلك المجردات شبيهة تلك
القوى بالقوة الحيوانية الفائضة عن نفوسنا الناطقة على ابداننا
وتسمى تلك القوى الفايضة على الافلاك عن تلك المجردات نفوسا
جزئية منطبعة في الافلاك كما يسمى تلك المجردات التي فاضت هذه
منها نفوسا ناطقة فلكية والمشهور عند القوم انها اي الافلاك عارية
عن الحواس الظاهرة والباطنة والشهوة والغضب اذ المقصود والعلة
الغائية منها اي من الحواس الظاهرة والشهوة والغضب جلب المنافع
ودفع المضار فان الحواس الظاهرة انما خلقت في الحيوان ليجلب بها ما
ينفعه ويدفع عنه ما يكرهه وكذلك الشهوة لجلب النفع والغضب لدفع
الضرر وهما اي جلب النفع ودفع الضرر محالان عليها على الافلاك لانهما
مختصان بما ينفعل ويتغير من حالة ملائمة الى غيرها ثم يرجع الى الملائمة
فيلتذ وقد ثبت ان الافلاك لا تتغير واما الحواس الباطنة فلانها
متعلقة بالظاهرة اذ الخيال لحفظ صور المحسوسات والوهم يدرك
المعاني الجزئية فحيث لا يكون الظاهرة لا يكون الباطنة المبحث الرابع
في تجرد النفس الناطقة الانسانية وهي ما يشير اليه كل احد بقوله
انا حين قال انا اعلم وانا افعل قيل ثبوتها ووجودها بديهي والخلاف

في تجردها وهو اي تجرد النفس بمعنى انها ليست بجسم ولا جسماني
مذهب الحكماء وحجة الاسلام الغزالي من الاشاعرة ويدل عليه
على تجردها العقل والنقل اما العقل فمن وجوه خمسة الوجه الاول ان
العلم بالله وبسائر البسائط كالعقول وبسائط المركبات المعقولة
لا ينقسم والا اي وان كان العلم بالله منقسما بجزئين اي جزء هذا العلم
ان كان علما به اي بذلك المعلوم البسيط كان الجزء اي جزء العلم مساويا
لكله في الماهية لكون كل منهما علما به فكان العلم الواحد علمين وهو
اي كون الجزء مساويا للكل مح بديهة وايضا يلزم منه ان يكون الجزء في
بذلك العلم عالما بذلك المعلوم مرارا كثيرة بحسب الاجزاء وهو مما
يشهد الفطرة السليمة ببطلانه وان لم يكن جزء العلم علما بذلك
المعلوم البسيط فالمجموع اي مجموع اجزاء العلم ان لم يستلزم امرا
زائدا على الاجزاء فكذلك مح لانه اذا لم يكن غير الاجزاء شيئا والفرض
ان جزء العلم ليس علما بالمعلوم فيلزم ان لا يكون العلم بذلك المعلوم
علما به هف وان استلزم المجموع امرا زائدا فيعود الكلام اليه اي الى ذلك
الزائد فيقال ذلك الزائد ان لم يكن له جزء فهو المط وان كان له جزء فجزؤه
ان كان علما بالمعلوم لزم مساواة الجزء الكل وهو مح وان لم يكن علما به
فالمجموع ان لم يستلزم زائدا لزم ان لا يحصل العلم بالمعلوم مع انه
معلوم هف وان استلزم زائدا يعود الكلام اليه كما قلنا ويتسلسل
او ينتهي الى ما لا يكون منقسما وهو المط واذا ثبت ان العلم بالبسيط

غير منقسم فمحله اى محل ذلك العلم الذى هو النفس الناطقة غير منقسم
فالالزم من انقسامه انقسام العلم لان انقسام المحل يستلزم انقسام
الحال فيه فيقال محل العلم الكلي اي النفس الناطقة غير منقسم وكل جسم
او جسماني منقسم فالالزم الجزء الذى لا يتجزى فمحل العلوم ليس بجسم
ولا جسماني وهو المطلوب وقد نقض هذا الدليل نقضا تفصيليا بان يقال
نختار ان العلم بالبارى تعالى والبسائط غير منقسم قولهم فيجب ان لا ينقسم
محله قلنا ممنوع قولهم والا لزم انقسام العلم بانقسام محله قلنا ممنوع وانما
يلزم ذلك ان لو كان الحلول حلولا سريانيا وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون حلوله
شبيها بالنقطة الحالة فى الخط من حيث تناهيه لا من حيث انه خط و
مقدار وكحلول الوحدة القائمة بالكثرة من حيث وحدتها لا من حيث انه
كثير متعدد او نختار ان العلم بالبارى منقسم قولهم فجزؤه اما ان
يكون علما به او لا قلنا نختار انه علم به قولهم يلزم مساواة الجزء الكل
فى الماهية قلنا استحالته غير مسلم لجواز ان انقسام الجسم البسيط كا
لماء الواحد مثلا الى ما يساويه فى الجسمية الصادقة على الجزء والكل اسمه
وحده ولا يخفى عليك ترتيب النقوض الثلثة على ما ذكرناه وقد يقال
ان المصنف حيث اطلق النقض فى هذا الكتاب يفهم منه الاجمالي كما ان لفظ
منع فيه يدل على التفصيلى ويمكن حمله هنا على الاجمالى فنقول الثانى
من الوجوه العقلية الدالة على تجرد النفس هو انه يقال العاقل المدرك
قد يدرك السواد والبياض معا لانه يحكم بالتضاد بينهما ولا بد للحاكم

بالشيئين ان يدركهما فلو كان العاقل جسما او جسمانيا حالا فى الجسم
لزم من تعقل العاقل اياهما وحصولهما فيه اجتماع السواد والبياض
فى جسم واحد اما اذا كان العاقل جسما فظ وان كان جسمانيا فلان
الجسمانى حال فى الجسم فالحال فى الجسمانى حال فى الجسم ايضا لان الحال فى الحال
فى الشيء حال فى ذلك الشيء وهو ظ واجتماع السواد والبياض فى محل
واحد مح بديهة ومنع هذا الدليل تفصيلا بان يقال لا نم امتناع اجتماع
السواد والبياض فى العاقل قوله لانه اجتماع الضدين قلنا ممنوع تضادهما
بان صورة السواد وصورة البياض العقليتين لا تضاد بينهما انما التضاد
انما هو بين الصورتين الخارجيتين لهما وقد نقض هذا الدليل ايضا
نقضا اجماليا بتصور هذا السواد الجزئى وهذا البياض الجزئى فيقال
انهما لكونهما جزئيين مدركهما جزئى جسم او جسمانى فيقال لو صح
دليلكم بجميع مقدماته لزم ان لا يتصور احد منا هذا السواد وهذا
البياض لكن اللازم بط اذ كل احد يتصورهما ويحكم بالتغاير بينهما
بيان الملازمة باجراء الدليل المذكور فيهما فيقال المدرك لهما لجزئيتهما
جزئى جسم او جسمانى فلو ادركهما معا لزم اجتماع الضدين فى جسم
واحد وهو مح فيقال عليه المدرك للكلى والجزئى عند الحكماء هو النفس
لكنها تحتاج فى ادراك الجزئى الى الالة الجسمانية فلا يكون نقضا عليهم
وانما يتم النقض لو كان الحكم قائلا بان الجسم مدرك للجزئى وتنبه
من ذلك على ما اشرنا اليه فى الفرق بين النقض والمنع الثالث من الوجوه

العقلية الدالة على تجرد النفس الناطقة هو انه يقال لو كان العاقل
اى النفس جسما كعضو من اعضاء البدن مثل القلب او الدماغ او يكون
العاقل جسمانيا حالا فيه فى ذلك العضو لزم تعقله اى تعقل العاقل ذلك
العضو دائما او لزم لا تعقله دائما وذلك لان الصورة الخارجية الحالة
فى مادة ذلك العضو ان كفت فى تعقله بحيث لا يحتاج الى صورة اخرى
لزم تعقله اى تعقل العاقل لذلك العضو دائما لان التعقل انما هو بمقارنة
صورة المعقول للعاقل وصورته حاصلة له دائما وان لم تكف الصورة
الحالة فى مادة العضو لتعقله امتنع تعقله دائما لانه اذا لم تكف صورته
الحالة فى مادته فى التعقل يحتاج الى صورة اخرى مماثلة لها بها يدركه
العاقل لكن حصول صورة اخرى مح لامتناع اجتماع الصورتين المتماثلتين
فى مادة عاقلة واحدة مكتنفة باعراض معينة لانه يفضى الى عدم الامتياز
لان امتياز اشخاص النوع الواحد انما هو بالمادة وعوارضها وهى واحدة
واللازم وهو دوام تعقل ذلك العضو ولا تعقله بط لان كل عضو
من اعضاء البدن ليس بمعقول دائما ولا بمعقول عنه دائما فالملزوم
وهو كون العاقل جسما او جسمانيا مثله فى البطلان قال الحكيم رحمه
الله وهو ضعيف لانا نختار ان الصورة الحالة فى المادة غير كافية ولا
يلزم اجتماع المثلين لان الصورة العقلية التى بها الادراك عرض حال
فى العاقل فلا تماثل الجوهر الذى هو فرد الصورة الحالة فى المادة
قيل عليه ان الصورة العقلية جوهر لانه عرف بانه ماهية اذا وجدت

فى الخارج كانت لا فى موضوع وهو صادق عليها وان كانت فى هذه
الحالة فى موضوع هو العاقل فيقال هذا المقدار من التغاير كاف
هنا وايضا على تقدير التنزل وتسليم كونهما متماثلين لا نم اجتماعهما
فى محل واحد اذ هى اى الصورة التى بها الادراك حالة فى القوة العاقلة
الحالة فى العضو والصورة الخارجية للعضو حالة فى مادته اى مادة
العضو ولا دليل على امتناع مثل هذا الاجتماع وهو ان يحل شئ
فى مادة شئ ويحل مثله فى المجموع الحاصل من مادة الشئ الاول
وصورته الوجه الرابع العقلى الدال على تجرد النفس ان يقال القوة
العاقلة تقوى على تعقل معقولات غير متناهية لانها تقدر على
ادراك الاعداد والاشكال التى لا نهاية لها ولا شئ من القوى الجسمانية
كذلك اى يقدر على غير المتناهى لما سنذكره ان شاء الله فى باب الحشر
من ان القوى الجسمانية لا تقوى على افعال غير متناهية فالعاقلة
ليست جسمانية بل مجردة وهو المط واعترض عليه اولا بان التعقل
والادراك ليس فعلا بل هو انفعال كما ذكر فى محله فلا يتم بيان الكبرى
كما ترى وثانيا بان عدم تناهى المعقولات للقوة العاقلة ان عنيتم به
ان العاقلة لا تنتهى الى معقول الا وهى تقوى على تعقل معقول اخر
فالقوة الخيالية الجسمانية كذلك لا ينتهى تخيلها الى حد الا وهى تقدر
على تخيل اخر وان عنيتم به اى بعدم تناهى المعقولات انها اى العاقلة
تستحضر معقولات لا نهاية لها دفعة فممنوع وسنده ظ وهو ان كل احد

لان الكبرى فى معناها ان القوى
الجسمانية لا يجب ان تنفعل
انفعالا غير متناه وهو مسلم
بتمامه عليه دليله

يجد من نفسه انها لا تقوى على هذا والحاصل انه ان اريد الثاني منع

الصغرى وان اريد الاول منع الصغرى الخامس من الوجوه العقلية

الدالة على تجرد النفس هو ان يقال لو كانت النفس جسما او جسمانيا

لزم ان لا يحل فيها الادراكات الكلية كادراك طبيعة الانسان وحقيقته

لكن ذلك باطل لجواز تحلل الكليات فيها بيان اللزوم ان تعقل الادراكات

الكلية ان حلت في جسم فكل جسم له مقدار معين وشكل ووضع لذلك

فلو حلت تلك الادراكات بمقدار معين وشكل ووضع تبعا لمحلها فلا

تكون تلك الادراكات صورا مجردة لاقترانها بالعوارض المشخصة المانعة

من التجرد ولا تكون كلية ايضا لانها لا تطابق ما له مقدار غير ذلك المقدار المعين

لامتناع ان يطابق ما له مقدار معين كذراع مثلا ما له غير ذلك المقدار

فلا تكون صورا لكثيرين فلا تكون كليا واعترض عليه بان ما يعرض لتلك

الادراكات الكلية بسبب المحل لا يقدح في كليتها لان كلية الصورة انطباقها

على كل واحد من الاشخاص اذا اخذت مهيتها اي مهية الاشخاص مجردة

عن لواحقها الخارجية وهذه الادراكات كذلك قال بعض الشارحين

لا يجوز ان تكون كلية الصورة عبارة عن هذا المعنى والا يلزم ان تكون

الصورة الخارجية لزيد كلية لانها بهذه الحيثية مثل عبارته وانت تعلم

ان الصورة الخارجية لزيد كيف يصدق عليها انها منطبقة على كل واحد

من الاشخاص اذا اخذت مهية الاشخاص مجردة عن لواحقها الخارجية والظ

انه اشتباه نشا من ضمير مهيتها وبان تجردها عن لواحقها عن العوارض

في جسم لا خصصت تلك الادراكات م

الخارجية لا مطلق العوارض فلا يقدح في ذلك اي التجرد والكلية شيء

مما عرض لها بسبب المحل والا اي ان كان ما يعرض لها بسبب المحل

قادحا في الكلية لاشترك الالزام بان نقول الادراك الكلي ايضا حال

في نفس جزئية كنفس زيد مثلا ولا يلزم من جزئية المحل الذي

هو نفس زيد جزئية الحال كما لا يخفى ولو كان ما يعرض المحل قادحا

يلزم جزئيته لمحله واما النقل الدال على تجرد النفس فمن وجوه

ايضا الوجه الاول قوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله

امواتا بل احياء عند ربهم ولا شك ان البدن ميت غير حي فالحي

اخر مغاير له للبدن وهو اي الشيء الاخر هو النفس الوجه الثاني

من الوجوه النقلية قوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا والمعروض

عليها النار ليس هو البدن الميت فان تعذيب الجماد قبيح من الحكيم

العليم الوجه الثالث قوله تعالى يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى

ربك راضية مرضية والبدن الميت غير راجع لاستحالة اعادة المعدوم

ولا مخاطب اذ يستحيل من الحكيم خطاب الجماد فالنفس لكونها الراجعة

والمخاطبة غير البدن وهو المط الوجه الرابع انه تعالى لما بين كيفية

تكون البدن وذكر تعالى ما يعتوره من الاطوار العلقية والمضغية

وغيرهما قال الله تعالى ثم انشأناه خلقا اخر غير البدن وعني به الروح

اي النفس الناطقة فدل ذلك على ان الروح غير البدن الوجه الخامس

قوله صلى الله عليه وسلم اذا احمل الميت على نعشه ترفرف اي [illegible] تحرك

روحه من رفرف الطائر اذا حرك جناحيه حول الشيء يريد ان يقع
عليه فوق النعش و تقول يا اهلي و يا ولدي لا يلعبن بكم الدنيا
كما لعبت بي جمعت المال من حله و غير حله ثم تركته لغيري و التبعة
اي الاثم علي فاحذروا امثل ما حل بي فالمرفرف المتحرك غير المرفرف
فوقه و هو البدن الميت واعلم ان هذه النصوص اي الايات والحديث
لا يدل على المطلوب و هو تجرد النفس بل تدل على التغاير بينهما اي بين
النفس و بين البدن لا على تجردها كما لا يخفى نعم المذكور من النصوص
دليل على ابطال مذهب القائلين بان النفس هو الهيكل المخصوص
واختلف المتكلمون في ذلك اي تجرد النفس على اقوال ضبطها ان يقال
اما ان تكون جسما او جسمانيا او متحيزا غير جسم ولا جسماني فقال
ابن الراوندي ذاهبا الى الثالث انه اي المشار اليه بانا و هو العاقل
المتقدم ذكره جزء لا يتجزى في القلب قال النظام انه اجسام لطيفة
مع لطافتها صلبة سارية في البدن كله سريان ماء الورد في ورقه
لا يتطرق اليها تبدل فما دامت سارية فيه يكون البدن حيا واذا
انفصلت عنه صار ميتا وقيل النفس قوة في الدماغ هي مبدأ الحس
والحركة في البدن بواسطة الاعصاب النابتة منه الى جميع اجزاء البدن
وقيل النفس قوة في القلب هي مبدأ الحيوة في جميع البدن و افاعيلها
وقيل النفس ثلث قوى احديها في الدماغ و هي النفس الناطقة الحكيمة
اي الحاكمة بين الحق والباطل والانها مبدأ العلم والحكمة والثانية

في القلب و هي النفس الغضبية التي هي مبدأ الغضب والخوف و
الحزن و الفرح و غيرها و تسمى هذه النفس قوة حيوانية والثالثة
في الكبد و هي النفس النباتية التي هي مبدأ التغذي والنمو و توليد
المثل و هي عند البعض ايضا الشهوانية كانه سماها بها لما فيها من جذب
الملائم الذي هو من القوى الشهوانية وقيل هذه القوى الثلثة [illegible]
بالذات مختلفة الاسامي بحسب المحل والفعل وقيل النفس هي
الاخلاط الاربعة التي هي الدم والصفراء والبلغم والسوداء لدوران
الحيوة مع تعديلها وقيل النفس هي المزاج الخاص بكل فرد من افراد
الانسان وقد استدل البعض على عدم تجردها بان كل احد يعلم بالبديهة
انه الجالس الماشي الواقف والمتصف بهذه الصفات ليس المجرد
بل البدن لا يقال لم لا يجوز ان يكون تعلق النفس بالبدن اشغلها عن
ذاتها حتى ترى جميع الافعال البدنية انها عنها لا عن البدن لشدة
التعلق بالبدن لانا نقول تعلقها بالبدن لا ينتهي الى هذا الحد الذي يمنعها
عن نفسها والا لما ادركت نفسه ولا الكليات واجيب عنه بان الحكم
بذلك هو العرف الجاري بين الناس في تخاطبهم لا بديهة العقل البحث
الخامس في حدوث النفس المليين لما ابتنى ان ما سوى الواحد
الواجب لذاته فهو محدث اتفقوا على حدوثها اي النفس لانها مما سوى
الواحد الواجب الا ان فيما بينهم خلاف في حدوثها قبل حدوث البدن
لما روي في الاخبار النبوية انه قال ان الله تعالى خلق الارواح قبل الا جساد

بالنوع ام ومنعه اى حدوث النفس قبل البدن قوم آخرون متمسكا
بقوله تعالى بعد ذكر تكوين البدن واطواره ثم انشأناه خلقا آخر
والمراد به النفس ثم للتراخي فدل قوله على ان خلق النفس بعد البدن
قيل يجوز ان يراد بالخلق الاخر تعلق النفس بالبدن فيدل على حدوث تعلقها
بعده لا على حدوث ذاتها وخالف ارسطاطاليس من قبله من الحكماء كافلا طون
فانه قال بقدمها واما ارسطاطاليس فقال بحدوثها وشرط حدوثها
بحدوث البدن يعني انه شرط تام لحدوث النفس واحتج ارسطاطا
ليس على حدوث النفس بان النفوس متحدة بالنوع والدليل المشهور
على ذلك ان حدا واحدا يشملها ولكن اشار اليه بقوله والا اى وان لم
يكن النفوس متحدة بالنوع لكانت مركبة لاشتراكها اى النفوس في كونها
نفسا وسوى ذلك فلابد لكل نفس من امر يمتاز عن غيرها فيكون مركبة مما به
الاشتراك ومما به الامتياز فكانت النفس لكونها مركبة جسما لان كل مركب
جسم وهي مركبة فتكون جسما هف فثبت ان النفوس متحدة بالنوع واذا
كان كذلك فلا يجوز ان تكون قديمة موجودة قبل البدن كما اشار اليه
بقوله فلو وجدت النفس قبل البدن لكانت واحدة اى موجودا واحدا
لان تعدد افراد النوع الواحد انما يكون بالمادة لما تقدم ومادتها اى
مادة النفس البدن فلا تتعدد النفس قبله اى قبل البدن الذي هو
سبب تعددها ثم اذا تعلقت النفس بالابدان ان بقيت واحدة لكان
لجميع الناس نفس واحدة وح لزم ان يعلم كل احد ما علمه الاخر وذلك

لان العالم وهو النفس فيهما واحد وان لم يبق النفس واحدة كانت
منقسمة والمجرد لا ينقسم لان القسمة من خواص الماديات فثبت
ان النفس لا تكون قديمة موجودة قبل البدن فتكون حادثة فثبت من قبل
ان كل حادث له مادة فالبدن مادتها بمعنى انه اذا استكمل البدن وتم
مزاجه بحيث يصلح ان يكون متعلقا للنفس فاض عليه من المبدأ
الفياض نفس تختص به بحسب مزاجه الخاص وقيل عليه على الاستدلال
المذكور لا نم اتحاد النفوس في النوع قوله والا لكانت مركبة قلنا ع
قوله لاشتراكها في كونها نفسا قلنا المفهوم من كونه نفسا اى من كون
الشيء نفسا كونه متعلقا بالبدن وهو اى كونه متعلقا امر عرضي لا يلزم
التركيب من الشركة فيه اذ الاشتراك في العرضي لا يستلزم التركيب
في الماهية فيجوز ان يكون لكل نفس ماهية بسيطة ممتازة عن غيرها مع
الاشتراك الجميع في كونها مدبرة وان سلم تركيب النفس فلا نم كونها جسما
قوله لانه مركب وكل مركب جسم قلنا لا نم ان كل مركب جسم بل المسلم
ان كل جسم مركب والموجبة الكلية لا تنعكس كنفسها وايضا كيف كل م
يقال المركب جسم والمجردات باسرها كالعقول متشاركة في الجوهرية
ومتخالفة بالنوع اى بالفصول المنوعة فتكون مركبة من الجوهر الذي
هو جنس ومن فصله المنوع المميز له عن غيره مع ان المجرد لا يكون جسما
وان سلم الاتحاد بالنوع اى ان النفوس نوع واحد فلا نم انه لا يجوز
ان تكون موجودة قبل البدن قوله لكانت واحدة او كثيرة قلنا

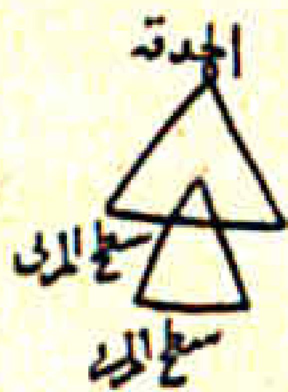
كثيرة قلنا فلم لا يجوز ان يتعدد النفوس قبل هذه الابدان بتعدد ابدان
اخر وهكذا فان قلت يلزم التناسخ ح وهو باطل قلنا وجه يكم الوثقى
في بطلان التناسخ مبتنية على حدوث النفس وهي اي هذه العمدة
هي ان البدن اذا استكمل ثم بحيث يصلح ان يتعلق به نفس فاض عليه
من المبداء الفياض نفس لعموم الفيض ووجود الشرط الذي هو البدن
فلا يتصل به نفس اخرى على طريق التناسخ والا لزم ان يكون لكل احد
نفسان اي ذاتان وذلك باطل لان كل احد يجد ذاته واحدا لا اثنين
فثبت ان ابطال التناسخ موقوف على حدوث النفس فاثبات الحدوث
اي حدوث النفس ح اي ببطلان التناسخ دور فلا يثبت حدوثها به
اعلم ان للنفس مع كونها مجردة تعلقا بالبدن فلا بد من بيان كيفية
و سبب تعلقها به وبيان ما يتعلق به اولا فالبحث السادس لبيان
ذلك اي في كيفية تعلق النفس بالبدن وتصرفها فيه قالت الحكماء النفس
غير حالة في البدن لكي يكون تعلقها به كتعلق السواد مثلا بموضوعه او
تعلق الصور بموادها ولا مجاورة للبدن لكي يكون تعلقها بالبدن كتعلق
الشخص بثوبه او جاره لان ذلك انما يتصور في الماديات وقد علم
تجردها والسر فيه ان تعلق النفس بالبدن ليس تعلقا في غاية القوة
بحيث اذا زال انعدمت وبطلت كتعلق العرض بالموضوع ولا في غاية
الضعف بحيث لما ارادت مفارقته حصلت بادنى سبب كتعلق
المجاور بمجاوره بل هذا التعلق بين بين وهو ما اشار اليه بقوله

١٧٢

لكنها متعلقة به تعلق العاشق بالمعشوق اي تعلقا عشقيا
جبليا بحيث لا يتمكن من مفارقة البدن ما دام صالحا لان يتعلق
به كتعلق العاشق بمعشوقه لانه لا يتمكن من مفارقة المعشوق
ما دام يمكن له المصاحبة وسبب تعلقها بالبدن توقف كمالاتها ولذاتها
الحسيتين والعقليتين عليه على البدن وذلك لان النفس في مبدا
الخلقة خالية عن الكمالات كلها لكنها مستعدة لها فيحتاج الى الالات البدنية
المختلفة كآلة الابصار والاسماع وغيرها فاذا التفتت النفس الى
البصر تحس لها بواسطته ادراك المبصرات وكذا في سائرها فاذا حصلت
لها المحسوسات بالالات وتنبهت من مشاركاتها ومباينا تها حصلت
لها البديهيات وبواسطتها تستعد لادراك النظريات وفي كل ذلك
كمال ولذة لها اما حسية او عقلية فلذلك تحتاج النفس الى التعلق
بالبدن وهي اي النفس لكونها مجردة لطيفة لا يشوبه عيانا بالمادة تتعلق
اولا بالروح الحيواني المنبعث عن القلب المتكون فكذلك الروح من الطف
اجزاء الاغذية وذلك لان الغذاء الوارد على البدن اذا صار كيلوسا
في المعدة وتم امره فيها وصار في الكبد كيموسا تولد فيه الاخلاط الا
نبعة وينجذب لطيف الدم الى الجانب الايسر من القلب و ينضج
بحرارته ويحصل منه بخار لطيف هو الروح الحيواني فيتعلق النفس
اولا به لمناسبته اياها في اللطافة ويفيض النفس عليه على الروح
قوة تسمى القوة الحيوانية فتسري تلك القوة بسريانه اي الروح

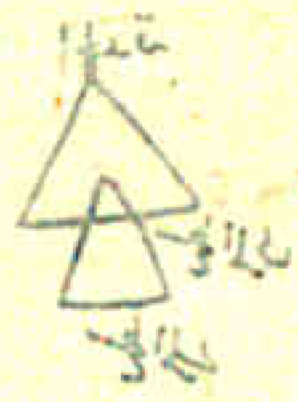
الى جميع اجزاء البدن لعمارته فتنبسط الى النفس بواسطة الروح
في كل عضو من البدن ظاهري وباطني قوى تليق به اى بذلك العضو
ويكمل بها بتلك القوة نفعه اى نفع العضو باذن الحكيم المتقن لكل شيء
خلقه العليم الذي لا يعزب عنه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء فالقوة
الحيوانية تنبعث عن القلب وتتوزع على الاعضاء بواسطة الشرايين
اى العروق الضوارب فما يصعد منها الى الدماغ يسمى روحا نفسانيا به
الحس والحركة وما يصل الى الكبد في الاوردة اى العروق الغير الضوارب يسمى
روحا طبيعيا فالقلب كالرئيس للبدن وهي اى القوة الفائضة على البدن
تنقسم باسرها الى مدركة ومحركة والمدركة قدمها لان التحريك الارادي يتوقف
على الادراك تنقسم الى ظاهرة وباطنة اما المدركات الظاهرة فهي المشاعر
اى الحواس الخمس الاولى منها البصر وهو قوة مودعة في الروح الذي في
العصبتين المجوفتين اللتين تخرجان من مقدم الدماغ فتتلاقيان
فتتقاطعان وتتاديان الى العينين اى كل العينين وقيل تتلاقيان
فتنعطفان وادراكه اى ادراك البصر للمبصرات انما هو بانعكاس اى
بانتقال صورة من المرئي الى الحدقة وانطباعها اى صورة المرئي في جزء
منها من الحدقة يسمى هذا الجزء رطوبة جليدية لشبهها في اللطافة
والشفافية بالجليد وهذا الانطباع فيه بحيث تكون ذلك الجزء من
الحدقة زاوية مخروط مفروض اى متوهم لا وجود له اصلا قاعدته
اى المخروط سطح المرئي وراسه تلك الزاوية فاذا انطبعت صورة

المرئي صغيرا كان او كبيرا فيها وتاثرت القوة الحساسة منها وتنبهت
النفس من ذلك ادركت المرئي على ما هو عليه ولذلك اى لما ذكر
من ان روية المرئي بالانطباع لا بخروج الشعاع يرى المرئي القريب
اعظم من البعيد مع تساويهما في المقدار بحسب نفس الامر بل مع
اتحاد المرئي في حالتي القرب والبعد وذلك لان المرئي اذا قرب من الحدقة



كانت الزاوية الحاصلة فيها اعظم فكان الجزء الواقع فيها من الحدقة
اكبر فيرى المرئي لذلك اعظم وان كان بعيدا فبالعكس يظهر ذلك
بالتخيل الصادق ومن هذا الشكل بين يديك فتوضحه وما قيل انه
يستحيل انطباع الكبير كنصف السماء مثلا في هذا الجزء الصغير يجاب عنه
بان المستحيل انطباع نفس ذلك الكبير لا صورته وقيل ادراك البصر المبصر
باتصال شعاع مخروط شكله يخرج منها البصر اى تخرج المخروط من الحدقة
الى المرئي كما هو راى الرياضيين وهذا كما يقال تخرج من الشمس خطوطها
وتتصل بالارض ومنع هذا الراى بانه اى بان الادراك لو كان كذلك
لتشوش الابصار بهبوب الرياح العاصفة الذاهبة بالشعاع الى غير
جانب المرئي فلا يرى المرئي المقابل المقصود رؤيته ويرى غيره الثاني
من المدركات الظاهرة السمع وسبب ادراكه للمسموعات وصول
الهواء المتموج من قرع او قلع عنيفين الى الصماخ ومعناه السمع قوة
مستودعة في مقعر اى في العصب المفروش في مقعر الصماخ فهو اى
مجوف كالطبل فاذا وصل الهواء الحامل للصوت اليه وقرعه ادركته

تلك القوة المودعة فيه الثالث منها الشم وهو قوة مستودعة في
زائدتين شبيهتين بحلمتي الثدي هما اي الزائدتان في مقدم الدماغ
ويدرك الشم الروائح بوصول الهواء المتكيف بها اي بالرائحة اليه
الى مقدم الدماغ بمعنى انه يصل اليه شيء من نوعها وقيل ادراك
الروائح بوصول الهواء المختلط بجزء يتحلل وينفصل من ذي
الرائحة اليه لانه لولا ذلك لما ذبل التفاح بكثرة الشم واجيب عنه



بانه يجوز ان يكون الذبول بواسطة وصول النفس اليه وكثرة
اللمس ومنع هذا القول بان القدر اليسير من المسك لا يتحلل منه
على الدوام ما ينتشر الى مواضع يصل اليها الرائحة والا لتنفى او ينتقص
الرابع منها الذوق وهو منبثة اي منتشر من بثه اذا انتشر
واراد انه قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان فادراكه اي
الذوق للمذوقات بمخالطة رطوبة الفم المسماة باللعابية وقد
اشترط ان يكون خاليا عن الطعم والا لما ادرك المذوق بطعمه بل احيانا
بطعم رطوبة الفم فمخالطة رطوبة الفم بالمذوق ووصوله اي المذوق
الى العصب المفروش على جرم اللسان سبب لادراكه الخامس اللمس وهو
اعم قوة الحيوان ولهذا قيل لها وجد حيوان فاقده وعنه قد نحى الحيوان
عنه كالكلب الغافل لحسة البصر وهو منبث في جميع جلد البدن وادراكه
اي ادراك اللمس بالمماسة والاتصال بالملموس وفي انها قوة واحدة
او متعددة خلاف قيل بعض الاعضاء خالية عن القوة اللامسة كالكلية

والكبد والطحال لئلا يتاذى بمرور الفضلات عليه بسبب ادراكه
وذلك تقدير الحكيم العليم قيل ويبعد ان يكون لحيوان له حس
اللمس ولا قوة محركة له لانه ان احس بالموافق طلبه وتحرك اليه وان
احس بالمنافي يهرب منه وتحرك عنه واما المدركة الباطنة فخمس
ايضا على عدد الظاهرة ويسمى الجميع مدركا وان كان بعضها حافظا
لانها معين في الادراك في حكمه الاول منها الحس المشترك وهو قوة
تدرك صور المحسوسات المدركة بالحواس الظاهرة باسرها فيها
واستدل على ثبوتها بقوله فانا نحكم على هذا المحسوس بانه ابيض
طيب الرائحة حلو مع ان مدرك البياض البصر ومدرك الطيب الشم
ومدرك الحلو الذائقة ولا يدرك كل منهما ما يدركه الاخرى والحاكم على
الشيء بالشيء لا محالة يحضره المحكوم به وعليه ليمكن له الحكم
بينهما فلا بد من قوة اخرى تدركهما اي المحكوم به وعليه جميعا ولا قوة
كذلك سوى الحس المشترك بين جميع المحسوسات الظاهرة ولهذا
سمي مشتركا اذ كل حس ظاهر يؤدي اليه ما ادركه فهو مجمع المحسوسات
قيل يجوز ان يكون النفس الحاكم بالحقيقة ملاحظا للبصر بواسطة
البصر والحلو بواسطة الذوق وكذا في غيرها فالمحكوم به وعليه حاضران
عند النفس بواسطة مدركيهما فلا يحتاج الى قوة اخرى ومحله اي
الحس المشترك مقدم البطن الاول من بطون الدماغ الثلثة الثاني
من تلك المدركات الخيال وهو قوة تحفظ تلك الصور المحسوسة باحدى

الحواس الظاهرة بعد غيبتها عنه فهي كالخزانة للحس المشترك واستدل
على ثبوته بقوله فان الادراك غير الحفظ اذ المدرك قابل وقد لا يكون القابل
حافظا كالماء يقبل التشكل ولا يحفظه فلا بد من قوة اخرى للحفظ ق
محله مؤخر هذا البطن الاول من الدماغ الثالث منها الواهمة وهي قوة
تدرك المعاني الجزئية كصداقة زيد وعداوة عمرو ومحلها مقدم البطن
الاخير من الدماغ ونقل عن الشيخ الرئيس ان محلها اخر البطن الاوسط
ولها سلطان على جميع اجزاء الدماغ فكان جميع الاجزاء محلها الرابع
منها الحافظة وهي قوة تحفظ ما يدركه الوهم من المعاني الجزئية بعد
غيبتها عن الواهمة وتسمى الذاكرة ايضا ونسبتها الى الواهمة كنسبة
الخيال الى الحس المشترك ومحلها مؤخر هذا البطن الاخير من الدماغ وقيل
محله البطن الاخير كله وليس في هذا البطن سوى هذا الخامس منها المتصرفة
وهي التي تركب الصور المأخوذة من الخيال والمعاني المأخوذة من الوهم
فتركيب الصور بعضها مع بعض كانسان ذي راسين وتفصيل بعض
عن بعض كانسان عديم الراس وكذا في الصور مع المعاني وتسمى تلك القوة
متفكرة ان استعملها العقل ومتخيلة ان استعملها الوهم ومحلها الدودة
لفظ يوناني اي التي في وسط الدماغ والدليل على اختصاص هذه القوى
بهذه المواضع اختلال الفعل بخللها اي اختلال كل فعل كل قوة بخلل موضع
ينسب تلك القوة اليه فالمدرك للجزئيات اما هذه القوى والنفس انما
تدركها اي الجزئيات بواسطة تلك القوى وانطباع صورها فيها

اي صور الجزئيات في تلك القوى وظاهر اللفظ يدل على ان هذه القوى
تدرك الجزئيات اولا ثم النفس تدركها ثانيا بواسطة تلك القوى لكن
المراد ان النفس تدركها الا ان ادراكها الجزئيات انما يحصل لها في تلك
القوى التي هي الات ادراك النفس لها لان النفس لا تدرك الجزئيات
بذاتها لانها لو تصورنا مربعا مجنحا بجناحين متساويين هكذا مربعا
ونصورت النفس به بذلك المربع لزم تغاير محل الجناحين
بالضرورة ولزم ح انقسام النفس لو حصل المربع فيها وهو اي انقسام
النفس ح لانها مجردة لا تقبل التجزية والانقسام فوجب ان تكون محل
المربع قوة جسمانية قابلة للقسمة يحل فيها المربع ثم تلتفت النفس
اليها وتدركه بواسطة تلك القوة الحال هو فيها واما القوة المحركة اي
ما له دخل في التحريك فتنقسم اما الى محركة اختيارية والى طبيعية غير
اختيارية والاولى اي الاختيارية تنقسم الى باعثة تحث على التحريك
وهي اما ان تحث على جلب المنافع وتسمى القوة الشهوانية او تحث على
الغلبة ودفع المضار وتسمى القوة الغضبية والى فاعلة للتحريك وهي
قوة منبثة في الاعصاب والعضلات تحرك الاعضاء بواسطة تمديد
الاعصاب الذي يوجب حركة قبض وارخائها الموجب لحركة بسط
وهي اي هذه الفاعلة هي المبدا القريب للحركة وحاصله ان الانسان
بل الحيوان اذا ادرك جزئيا وظن فيه نفعا او لذة فلا شك انه يميل اليه
فهذا الميل ارادة ثم يزداد شيئا فشيئا الى ان يصير شوقا ثم يزداد

بحيث يصير هو ما جزما الطلبه فح يتحرك الاعضاء بواسطة تحريك
الفاعلة لتحصيله فالارادة والشوق والعزم مبادي بعيدة ابعدها
الارادة والفاعلة للتحريك مبدا قريب وكذلك اذا ادرك جزئيا فيه
كراهة ظنا او يقينا حصل له ارادة دفعه ثم الشوق ثم العزم الجازم
لدفعه ثم الحركة الى دفعه والهرب عنه واما القوى المحركة الطبيعية
التي تشترك فيها النبات والحيوان وتسمى قوة نباتية وطبيعية ايضا
فهي اما لحفظ الشخص مدة يريد الله تعالى بقاءه فيها او لحفظ النوع
مدة كذلك بتعاقب الاشخاص والاولى الحافظة للشخص قسمان القسم
الاول الغاذية وذلك لان المركب كالنبات والحيوان فيهما جزء ناري حار
وبواسطته قد يتحلل منه شيء وقد يرد عليه ما يقتضي التحليل
من خارج ايضا فيحتاج الى شيء يصير بدلا لما تحلل وهو الغذاء
اي جسم من شانه ان يصير جزءا من المتغذي فيحتاج الى القوة الغاذية
وهي اي الغاذية هي التي تحيل الغذاء الى مشابهة المتغذي في القوام
واللون ليخلف الغذاء ويصير بدلا عما تحلل فينفصل عن الجسم المتغذي
والقسم الثاني من الحافظة للشخص النامية وهي التي تزيد في اقطار
البدن الطول والعرض والعمق ولو قيل في اقطار الجسم لكان اعم واحترز
به عن الزيادات الصناعية فان الصانع اذا اخذ قدرا من المادة وزاد
في الطول فلابد وان ينقص من عرضه وبالعكس واما النامية فتزيد
في الاقطار على تناسب طبيعي والمراد منه انه اذا كان طول الجسم ذراعين

وعرضه ذراعا فيكون الزيادة في الطول ضعف ما في العرض واحترز به
عن الاورام التي تزيد في الاقطار فانها زيادة غير طبيعية وقوله الى
غاية النشو معناه ان الغرض من هذه الزيادة بلوغ الجسم الى الغاية
نشوه وتمامه واحترز به عن السمن بعد سن الوقوف فانه وان كان
في الاقطار على التناسب الطبيعي لكن ليس فائدته البلوغ الى غاية النشو
اذ قد يكون وقت الذبول والثانية من القوى الطبيعية وهي التي
لحفظ النوع قسمان ايضا القسم الاول قوة مولدة تفصل جزءا من الغذاء
بعد الهضم الاخير الذي هو رابع مراتب الهضم وتفصيل الجزء ليصير
ذلك الجزء المنفصل مادة لشخص اخر من ذلك النوع والقسم الثاني
قوة مصورة تحيل تلك المادة اي الجزء المنفصل كالمني في الرحم
وتفيدها اي تفيد المصورة المادة الصور اي الاشكال والتخاطيط
وتفيدها القوى المختصة بذلك النوع قيل التقييد للقوى نفس المولدة
والمصورة تفيد التشكيل وتخدم القوى الاربع المذكورة التي هي
الغاذية والنامية والمولدة والمصورة قوى اربع اخر فظاهر هذا الكلام
ان الاربع خوادم الاربع لكن المذكور في غيره انها خوادم الغاذية لان
فعلها لا يتم الا بها فيصح كلام المص بان الاربع لما كانت خوادم الغاذية
وهي خادمة للنامية مع انهما خادمتان للباقيتين فجعل الاربع خوادم
بهذا الاعتبار الاولى من الخوادم الجاذبة وهي التي تجذب المحتاج اليه
وهو ما يصلح ان يصير جزءا من المتغذي والثانية منها الهاضمة وهي

التي نعبّر الغذاء الى ما يصلح ان تكون جزءا من المتغذي بالفعل
ولها للهاضمة اربع مراتب المرتبة الاولى عند المضغ في الفم ولهذا
ينفعل الحنطة الممضوغة في الدماميل فوق ما ينفعله المطبوخ في
الماء والمرتبة الثانية في المعدة وهي ان يصير الغذاء بمخالطة المشروب
كالكشك الثخين ويسمى هذا كيلوسا والمرتبة الثالثة في الكبد وهي
ان يصير الكيلوس بهضمه في الكبد اخلاطا هي الدم والصفراء والسوداء
والبلغم والمرتبة الرابعة الهضم في الاعضاء لانه اذا توزع الاخلاط
على الاعضاء فلكل عضو منها نصيب وهضم عنده هنا وقد نقل
عن الشيخ الرئيس ان المرتبة الاولى من الهضم هي المعدي وابتداؤه
من الفم بسبب ان سطح الفم متصل بسطح المعدة ثم بعد الهضم
المعدي يجذب الثفل الى الامعاء والصافي الى الكبد وينهضم فيه
هضما ثانيا ويتميز فيه الاخلاط الاربعة بعضها عن بعض ثم ان الدم
وما يجري معه الى العروق هضما ثالثا فيها ثم اذا توزع على الاعضاء
فلنصيب كل عضو عنده هضم رابع والثالثة من الخوادم الماسكة
وهي التي تمسك المجذوب ريثما قدرها يفعل فيه الهاضمة فعلها والدافعة
هي الرابعة منها وهي التي تدفع الفضل الغير المحتاج كما تدفع الثفل الى
الامعاء وتدفع الجزء اللطيف للعضو اخر اليه كما تدفع الدم الغالب عليه الرطوبة
البلغمية الى الدماغ الذي غلب عليه الرطوبة بالنسبة الى القلب وتدفع
الدم الغالب عليه السوداء واليبوسة الى العظم المبحث السابع في بقاء

النفس بعد خراب البدن اتفق المحققون من المتكلمين والحكماء
على بقائها بعد خرابه فقال المتكلمون ان النفس لا تفنى بموت البدن
لما سبق من النصوص اي الآيات والخبر المذكورة الدالة على تجردها
فانها تدل على بقائها بعد البدن ونحوها مما هو مذكور في غير هذا
الكتاب وعلى بقائها بعد البدن احتج الحكماء بان النفس غير مادي
لما مر من انها مجردة وكل ما يقبل العدم والفساد فهو مادي لما سبق
ايضا ان قبول العدم لاجل المادة فالنفس لا تقبل العدم وقد سبق
القول فيه مع منبه نقضا واعتراضا ثم قالوا اي الحكماء ان للنفس
بعد البدن ومفارقتها عنه سعادة وشقاوة سعادتها بالكمال
في العلم والعمل وشقاوتها بنقصانهما فالجاهل شقاوته ابدية
وناقص العمل قد يزول شقوته كما فصل في الكتاب بقوله لانها اي النفس
ان كانت عالمة بالله تعالى اي بوجوده ووجوب وجوده الذي هو منبع
الصفات الوجودية الثبوتية وفيضان جوده اي عالمة بافعاله تعالى
وكيفية صدور الموجودات عنه على اشرف وجه واحكمه وتقدس ذاته
اي عالمة بانه برئ عن النقائص وهذا اشارة الى كمالها العلمي ثم
اشار الى الكمال العملي بقوله وكانت اي النفس مع كونها عالمة بما ذكر
نقية طاهرة عن الهيآت البدنية مثل الحرص والحقد والبخل والحسد
وحب المال والجاه وامثالها مما يذم شرعا وعقلا وكانت معرضة
عن اللذات الجسمانية الشاغلة عن الحق انجذبت النفس بوجدانها

في نسخة

نفسها كاملة بحسب العلم والعمل شريفة باعراضها عن الجسمانيات
الفانية منخرطة في المجردات المقدسة عن النقائص في مقعد صدق
عند مليك مقتدر متداخلة في زمرة الملئكة المكرمة اي النفوس العلوية
السماوية وان كانت النفس جاهلة بما اي بما ذكرنا من العلم بذاته وصفاته
وافعاله معتقدة للاباطيل الزائغة الفاسدة تالمت النفس بعد المفارقة
بادراك جهلها اذ المانع من ذلك تعلقها بالبدن وشغلها بافعاله وقد
زال فتالمت بادراك جهلها واشتياقها الى المعارف الحقيقية وهي العلم
بالله وصفاته اشتياقا شديدا لان تلك المعارف مناسبة لذاتها
فحرمت عنها ويأسها عن حصولها لان آلة تحصيلها قد فاتت عنها فالدة
في نيران الالم المخلدة في حجاب الحرمان وتمنت بسبب الاشتياق الشديد
العود الى الدنيا واكتساب المعالم ولا يحصل لها هيهات هيهات
لما نهوا عنه وان اكتسبت النفس من البدن هيئات ردية واخلاقا ردية
مما ذكرنا من مذمومات الشرع والعقل مع كونها غير معتقدة للاباطيل
ومفاسد العقائد عذبت تلك النفس بميلانها اليها وتعذر حصولها
لها لانها انما تحصل بالبدن المفارق عنها مدة بحسب رسوخها اي تلك
الهيئات وتكامل ثباتها حتى تزول تلك الهيئات فيزال عنها الالم والتعذيب
هذا وقد يقال النفس لا تخلو من ان تكون مادية اولا فان كان الثاني فلم قلتم
انها حادثة وقد اعترفتم بان الحادث بعد العدم مادي وان كان الاول
فكيف تقولون ببقائها بعد خراب البدن وخراب البدن يستلزم فناء

المادي فيقال النفس بحسب ذاتها وجوهرها مجردة لا تحتاج الى
مادة واحتياجها الى البدن بسبب ان كمالاتها انما تحصل بالالات البدنية
فلما كملت وتمت استغنت عن المادة البدنية فخراب البدن لا يضرها
قال بعض المحققين ان البدن من حيث ان له مزاجا خاصا صالحا
للتدبير النفس له استعداد لان تكون له كمال هي جوهر مباين الذات
عنه ثم اذا زال ذلك المزاج المذكور الذي هو شرط حصول كماله زال عنه
كماله المشروط به فالباطل الزائل كمالية النفس للبدن لا ذاتها فلا يلزم
من خراب البدن زوال ذات النفس تامل فيه فانه كلام دقيق نفيس
فان قيل لم تمتاز كل نفس بعد المفارقة عن الاخرى قلنا بالمعارف
الحقة الحاصلة لها والهيئات الحسنة المكتسبة بالاعمال الصالحة
والاخلاق المرضية واضدادها ومن ههنا ينفطن اللبيب على ما قال
بعض الكاملين ان البدن الاخروي مكتسب من الاعمال والاخلاق
المتجسدة فليستعذ كل احد بالله من العمل السيء وسوء الخلق
وقد نقل عن بعض الحكماء ان النفس بعد المفارقة اذا كملت وتمت
زال عنها اسم النفس لانه اسم لها باعتبار تعلقها بالبدن وتصرفها فيه
فاذا فارقت عنه زال اسم النفس عنه والاسم الخاص به هو العقل تامل فيه
تعرف حال النفس الكاملة وحال الناقصة جعلنا الله من السعداء
الابرار وبعثنا في زمرة الاخيار بمنه وجوده وحرمة اصل الوجود نبينا
الخاتم صلى الله عليه وسلم

الكتاب الثاني في الالهيات

اى المباحث المتعلقة بالواجب تعالى وهو المقصد الاقصى من هذا الفن وفيه
ابواب ثلثة لان البحث فيه اما عن ذاته تعالى او صفاته او افعاله فافرد
لكل بابا الباب الاول في ذات الله تعالى وفيه فصول ثلثة الفصل
الاول في العلم به تعالى وفيه مباحث ثلثة المبحث الاول في ابطال الدور
والتسلسل قدمه لانه مقدمة في اثبات وجوده تعالى اما الدور فلان صريح
العقل حكم ببطلانه لان العقل جازم على تقدم وجود المؤثر على وجود اثره
اذ بديهة العقل حكم بان الشيء ما لم يوجد لم يوجد الغير فلو اثر الشيء على
ذلك التعيين في مؤثره السابق عليه الموجد له لزم تقدم وجوده اى وجود
الشيء على نفسه لانه اذا اثر الشيء في مؤثره لزم تقدمه على مؤثره
ومؤثره متقدم عليه فيلزم تقدم الشيء على نفسه بمرتبتين ومعنى
التقدم على نفسه كما مر واما التسلسل فيدل على بطلانه وجهان الوجه الاول انه لو
تسلسلت العلل الى غير النهاية فلا شك انه على هذا التقدير يمكن فرض
سلسلتين فلنفرض جملتين اى سلسلتين احديهما من معلول معين
والجملة الاخرى من المعلول الذي قبله اى يكون هو قبله بالعلية اذ كل
سابق علة للاحق وتسلسلتا اى الجملتان الى غير النهاية فلا شك ان
الجملة الاولى ازيد من الثانية لامتناع ان يكون الشيء مع غيره كهو وحده
او انقص منه فان استغرقت الجملة الثانية الناقصة الجملة الاولى الزائدة
بالتطبيق من الطرف المتناهي بان يكون في مقابلة كل فرد من الاولى فرد
من الثانية وهكذا الى غير النهاية يكون الناقص الذي من الجملة الثانية

مثل الزائد الذي من الجملة الاولى هذا خلف وبطلانه اظهر فان لم يستغرق
الثانية الاولى بان يوجد في الاولى فرد لا يوجد من الثانية شيء بازائه
ليطبق عليه يلزم انقطاعها اى الثانية والا يلزم الاستغراق الذي
فرض عدمه هف والاولى تزيد عليها على الثانية بمرتبة واحدة اذا
المفروض ذلك فيكون الاولى ايضا متناهية اذ الزائد على المتناهي
بمقدار متناه متناه لكنها فرضت غير متناهية هف الوجه الثاني
من الوجهين الدالين على بطلان التسلسل ان يقال المجموع الممكنات المتسلسلة
المتركبة من العلل والمعلولات محتاج الى كل واحد منها لاحتياج المجموع
الى الاحاد التي هي غيره فيكون المجموع للاحتياج الى الغير ممكنا محتاجا
الى سبب اذ الامكان هو علة الاحتياج وذلك السبب اما نفس المجموع
او امر داخل فيه او خارج عنه والاولان باطلان والثالث يستلزم المط
وذلك لان سبب المجموع ليس نفسه لاستحالة تقدم الشيء
على نفسه وايضا لو كان هو علة لنفسه كان واجبا اذ ليس المراد
بالواجب الا ما لا يكون محتاجا في الوجود الى الغير وقد فرض ممكنا
هف ولا الداخل فيه اى لا يكون الداخل في المجموع سببا للمجموع لان
المراد بالسبب التام المستقل الذي لا يحتاج المجموع الى غيره فح
لو كان سبب المجموع امرا داخلا فيه يلزم ان يكون علة لكل فرد منه
اذ لو وقع فرد منه بغيره لم يكن هو علة مستقلة والداخل لا يصلح
لذلك لانه اى الداخل لو كان علة للمجموع لكان علة لنفسه ولعلله

التي هي اجزاء المجموع حتى يكون علة مستقلة له لكن ذلك باطل لان الداخل
لا يكون علة لنفسه ولعلله والا لتقدم على نفسه واذا لم يكن علة
لنفسه وعلله فلا يكون الداخل علة مستقلة للمجموع وقد عرفت
ان المراد بالعلة هي المستقلة فهو اي السبب المجموع امر خارج عنه
والخارج عن كل الممكنات لا يكون ممكنا والا لم يكن خارجا فيكون واجبا
لانحصار الموجود في الممكن والواجب فينقطع به السلسلة ويحصل
المط لا يقال لا نم حصر السبب فيما ذكر بل المؤثر فيه اي في المجموع
الاحاد التي لا نهاية لها لانها اذا وجدت وجد المجموع والاحاد المذكورة
ليست نفسه بناء على ان جميع اجزاء الشيء غيره ولا داخلا فيه ولا
خارجا عنه لانا نقول ما ذكرته لا يخل بالمقصود لانه ان اريد بالمؤثر
الذي ذكرا عني الاحاد الغير المتناهية الكل من حيث هو كل والمجموع فهو
نفس المجموع وهو احد الاقسام التي ابطلناه وان اريد به اي بالمؤثر
المذكور كل واحد واحد من الاحاد الغير المتناهية لزم اجتماع مؤثرات
مستقلة هي كل واحد واحد من تلك الاحاد على اثر واحد هو المجموع
من حيث هو هو اي اجتماع المستقلات على اثر واحد قد عرفت في
مباحث العلل والمعلولات وكان مع ذلك المؤثر داخلا على ذلك التقدير
وقد ابطلناه البحث الثاني في البرهان على وجود واجب الوجود
من الناس من اثبت امكان العالم وحدوثه ثم يستدل بذلك
على وجود الواجب هذا طريق الاستدلال بالممكن على الواجب وبعضهم

اعتبر حال الوجود ونظر فيه واثبت الواجب والمص اشار الى الاول
في الوجه الاول والى الثاني في الثاني ويدل عليه وجهان الوجه الاول
انه لا شك في وجود حادث وكل حادث ممكن والا اي وان لم يكن الحادث
ممكنا لكان اما واجبا او ممتنعا للانحصار في الثلثة ثم لم يكن
معدوما تارة على الاول اذ الواجب يمتنع عدمه وموجودا تارة
اخرى على الثاني اذ الممتنع لا يوجد فثبت ان الحادث لوجوده بعد
العدم ممكن وكل ممكن فله سبب لما مر مرارا ان الامكان علة الحاجة
وذلك السبب لابد وان يكون واجبا او منتهيا اليه والا يلزم ان يكون
كل ممكن علة لاخر فاما ان يكون ذلك الى غير نهاية او يعود في مرتبة وهو
على الاول يلزم التسلسل وعلى الثاني الدور وهما باطلان لاستحالة الدور
والتسلسل كما عرفت انفا الوجه الثاني لا شك في وجود موجود فان كان ذلك
الموجود واجبا فهو المط وان كان ممكنا وكل ممكن له سبب كان له
سبب واجبا ابتداء او بواسطة اي يجب ان ينتهي الى الواجب والا
يلزم الدور او التسلسل الا ان كما عرفت في الوجه الاول لا يقال في هذا
الدليل فيقال يمتنع ان يكون سبب الممكن واجبا ابتداء او بواسطة
بانه لو كان موجودا واجبا لزاد وجوده على ماهيته لما مر في بحث الوجود
ان الوجود زائد مطلقا في الواجب والممكن فيحتاج الوجود لكونه
زائدا عارضا للماهية الى ذاته وماهيته لاحتياج العارض الى المعروض
فيكون له اي للوجود العارض المحتاج سبب اما ملاق للوجود وهي

ذاته او صفة له او مباين عنه غير ذاته فيلزم على الاول تقدم ذاته بوجوده
على وجوده لوجوب تقدم العلة على معلولها بالوجود فيلزم وجوده
مرتين وتحصيل الحاصل وهو باطل او يلزم امكانه على الثاني لانه محتاج
في الوجود الى الغير فلا يكون واجبا هف وهذه المعارضة مدفوعة لانا
نختار ان سببه هو نفس ذاته ولا يلزم تقدمه بالوجود على وجوده لما بينا
في بحث الوجود ان ذاته من حيث هي توجب وجوده بلا اعتبار وجوده
فلا يلزم تقدمه بالوجود ولا اعتبار عدمه فلا يلزم اجتماع الوجود والعدم
وان يكون للعدم دخل في التاثير في الوجود واما قولهم العقل يحكم بان موجد
الشيء يجب ان يكون متقدما بالوجود فممنوع في ايجاد الشيء نفسه وقد
نقل عن بعض المحققين برهان لا يتوقف على ابطال الدور والتسلسل تقريره
انه تعالى لو كان موجودا لكان الواجب موجودا والمقدم حق لوجود موجود
بيان اللزوم انه تعالى ان ذلك الموجود واجبا فهو المط وان كان ممكنا
والممكن لا يوجد بنفسه ما لم يوجده الغير فلو كان الموجودات
باسرها ممكنة لزم ان لا يوجد موجود هف فثبت موجود واجب
وهو المط البحث الثالث في معرفة ذاته تعالى مذهب الحكماء ان الطاقة
البشرية لا تفي بمعرفة كنه ذاته تعالى وذلك لانه غير منصوص وهو معلوم
بالبديهة اتفاقا ولا قابل اي ذاته غير قابل للتحديد فلا يمكن ان يكتسب
تصور ذاته لان اكتساب التصور اما هو بالتحديد وذاته تعالى لا يقبل
التحديد المستلزم للتركيب من الجنس والفصل لانتفاء التركيب فيه لانه

ينافي الوجوب ولذلك اي لاجل امتناع تحديده لما سئل موسى عليه
اي سأل فرعون موسى وقال وما رب العالمين اجاب موسى بذكر خواصه
وصفاته حيث قال رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم موقنين
فنسب موسى اي نسبه فرعون الى الجنون كما قال ان رسولكم الذي ارسل
اليكم لمجنون فذكر موسى صفات ابين واظهر وقال رب المشرق والمغرب
وما بينهما ان كنتم تعقلون لان السؤال عن حقيقته غير معقول والجواب
عنه انما هو بما ذكر والرسم وان كان طريقنا الى اكتساب التصور فانه لا يفيد
الحقيقة اي معرفة الحقيقة كما بين في محله قيل عليه ليس من شان الرسم
بيان كنه الحقيقة ولكن يجوز ان يكون بعض الرسوم بحيث ينتقل الذهن
منه الى الحقيقة المرسوم وخالفهم اي الحكماء المتكلمون وقالوا يجوز
ان يعلم كنه حقيقته تعالى ومنعوا الحصر اي حصر طرق المعرفة في الضروري
والحد والرسم لجواز ان يعلم بخلق الله تعالى العلم الضروري به في العبد
او بالالهام او الرياضة وتصفية الباطن والزموهم بان حقيقته تعالى
هو الوجود المجرد عندهم وهو معلوم لان الوجود معلوم والتجرد امر
سلبي فهو كونه غير عارض للماهية وهو معلوم ايضا فحقيقته معلومة
قيل عليه حقيقته هو الوجود الخاص عندهم ولا نسلم كونه معلوما وانما
المعلوم هو الوجود العام المقول بالتشكيك الفصل الثاني في التنزيهات
اي فيما يجب تنزيهه تعالى عنه وفيه مباحث خمسة البحث الاول ان
حقيقته تعالى لا تماثل غيره من حقائق الممكنات ذهب ابو الحسين البصري

الى ان حقيقته تعالى مخالفة لسائر الممكنات لذاتها لا لصفة تقتضي
المخالفة والا اى ان كان حقيقته تماثل غيرها ولا شك في امتيازه بشيء
فالموجب لما به يمتاز ذاته عنه عن غيره ان كان ذاته تعالى لزم الترجيح
بلا مرجح لان ذاته وحقيقته لما كان مماثلة ومشاركة لسائر الذوات
فاقتضاؤه شيئا به يمتاز عن غيرها دون ذلك الغير ترجيح بلا مرجح وان
كان الموجب لما به يمتاز غيره فان ذلك الغير اما ملاقيا له كصفة من كان
صفاته عاد الكلام اليه اى الى الملاقي فيقال ان كان سبب اختصاصه
بذاته لزم الترجيح بلا مرجح بعين ما مر وان كان غيره فذلك الغير اما
ملاق فيعود الكلام ولزم التسلسل وان كان ذلك الغير الموجب للتمييز
مباينا عن ذاته منفصلا عنه كان الواجب محتاجا في هويته الممتازة
عن غيره وحقيقته الموجودة الى سبب منفصل فكان الواجب ممكنا
هف لا يقال نختار ان الموجب للتمييز امر ملاق للذات كصفة من صفاته
ولكن يعود الكلام الى اختصاص تلك الصفة به قلنا الحصر موجب الاختصاص
فيما ذكرتم ح بل الصفة المميزة لذاتها اقتضت الاختصاص به فلا يلزم
محذور مما ذكره من الترجيح بلا مرجح او التسلسل او الاحتياج في الهوية
الى منفصل وذلك كالفصل اى كاختصاص الفصل بحصته من الجنس
فان الفصل يقتضي الاختصاص بها مع تماثلها لسائر الحصص لذاته
والعلة فانها لذاتها تختص بمعلول معين لانا نقول لا يجوز ان يكون
تعين الذات بسبب تلك الصفة لانها اى الصفة معلولة الذات المتعينة

لان ذاته كافية فيما له من الصفات والا لزم الاحتياج الى الغير
المنافي للوجوب ولو في صفة فيكون تعين الذات سابقا على الصفة
فلا يقتضي الصفة تعين العلة التي هي الذات لاستحالة ان يكون
المتاخر سببا للمتقدم وذلك كالجنس فانه لما كان متاخرا عن الفصل
في الوجود فلا يقتضي تعين العلة الفصل والمعلول المتاخر عن علته
في الوجود فانه لا يكون مقتضيا لتعين العلة المتقدمة عليه ولو
جاز ذلك اى لو جاز ان يكون الموجب للتمييز صفة له تعالى تقتضي
تلك الصفة الاختصاص به مع كونه تعالى مماثلا لسائر الذوات لجاز
ان يثبت في لوازم الامثال وذلك لان تلك الصفة لازمة لذاته تعالى
الثبوت لغيره مع التماثل بينه وبين غيره وقال قدماء المتكلمين ذاته
تعالى تساوي سائر الذوات في كونه ذاتا اذ المعنى به اى بكون
الشيء ذاتا ما يصح ان يعلم ويخبر عنه وهو مشترك بين ذاته تعالى
وسائر الذوات وايضا الوجوه الثلثة الدالة على اشتراك الوجود
تدل على اشتراك الذات بان يقال انا نجزم بذات الشيء بمعنى انه
ذات او نتردد في كونه واجبا او ممكنا جوهرا او عرضا فلو لم يكن الذات
مشتركا يلزم من التردد في الخصوصيات التردد فيها وانا نقسم
الذات الى الواجب والممكن الجوهر والعرض ومورد القسمة مشترك
وان مقابل الذات وهو ما لا يصح ان يعلم ويخبر عنه واحد فلو لم
يكن مفهوم الذات واحدا بطل الحصر العقلي وهو ان الشيء اما ان يكون

له ذات اي اثبتنا ان ذاته تشارك سائر الذوات وتخالفها بوجوب
الوجود والقدرة التامة والعلم التام عند الاكثرين وبالحالة الخامسة
التي هي الالوهية عند ابي هاشم وهي علة للاحوال الاربعة التي هي الموجودية
والحيية والعالمية والقادرية واشار الجواب بدليل قدماء المتكلمين
بقوله فلعل مفهوم الذات وهو ما يصح ان يعلم ويخبر عنه مشترك والنزاع
فيه لكنه امر عارض لما صدق عليه من الذوات واشتراك العوارض
لا يستلزم اشتراك المعروضات وتماثلها وقالت الحكماء ذاته تعالى
نفس وجوده المشارك لوجودنا في مفهوم الوجود فتميز عن وجوداتنا
بتجرده عن المهية وعدم العروض لغيره من المهيات وقد سبق القول
فيه في بحث الوجود قيل هذا النقل غير صحيح اذ مذهب الحكماء ان ذاته
تعالى هو الوجود الخاص المعروض للوجود المشارك لوجودنا المبحث
الثالث في نفي الجسمية والجهة عن ذاته تعالى صرح بنفي الجهة بعد نفي
الجسمية اذ نفيها لا يستلزم نفي الجهة لجواز ان يكون شيء ليس جسما
ويكون في جهة كالالوان والاعراض الله ليس بجسم خلافا للمجسمة
ولا في جهة وحيز خلافا للكرامية والمشبهة لم يذكر دليلا على نفي
الجسمية اما لظهوره مما تقدم في اثناء الكتاب ان التركيب لازم
للجسمية مناف للوجوب او لانه يعلم مما ذكر هنا بادنى تامل فخصص
الدليل بنفي الجهة وقال لنا انه تعالى لو كان في جهة وحيز والمراد بكون
الشيء في الجهة وحيز كونه مشارا اليه اشارة حسية بانه هنا او هناك

فح اي حين كون الواجب في جهة وحيز اما ان ينقسم فيكون جسما
اذ ليس المراد بالجسم الا متحيزا قابلا للقسمة وكل جسم مركب
ومحدث لما سبق فيكون الواجب مركبا ومحدثا هف اذ التركيب
والحدوث ينافي الوجوب او لا ينقسم على تقدير ان يكون في جهة وحيز
فيكون الواجب جزءا لا يتجزى اذ المتحيز الذي لا يقبل القسمة هو الجوهر
الفرد وهو مح بالاتفاق اما عند نفاة الجزء فظاهر واما عند
مثبتيه فلانه يلزم ان يكون الواجب اصغر الاشياء تعالى عن ذلك
وايضا لا يجوز ان يكون الواجب في حيز وجهة فانه تعالى لو كان في حيز
وجهة لكان متناهي القدر لما سبق في بيان تناهي الابعاد وكل ما هو
متناهي القدر امكن ان يكون مقداره ازيد من المقدار المخصوص او
انقص فلا بد لاختصاصه بذلك المقدار المخصوص دون غيره من مخصص
ومرجح فان كان المخصص ذاته تعالى لزم الترجيح بلا مرجح لتساوي
جميع المقادير بالنسبة اليه وان كان المخصص غيره لزم الاحتياج فح
كان الواجب محتاجا في تقدره الى مخصص ومرجح هو غيره وهو
احتياج الواجب الى الغير مح واحتجوا اي احتج مثبتو الجهة على دعويهم
بالعقل والنقل اما العقل فمن وجهين الوجه الاول ان بديهة العقل
تشهد ان كل موجودين لا بد وان يكون احدهما ساريا في الاخر كالجوهر
والعرض الحال التابع فيه او يكون احدهما مباينا عنه اي عن الاخر
في الجهة كالسماء التي جهتها العلو والارض التي جهتها التسفل والله

سبحانه والعالم موجودان فيجب ان يكون بينهما احدى النسبتين وهو
تعالى ليس محلا للعالم حتى يكون العالم ساريا فيه ولا حالا فيه ليكون
هو ساريا في العالم فيكون سبحانه مباينا عنه عن العالم في الجهة فيكون
الواجب في جهة وهو المط الوجه الثاني انه يقال الجسم يقتضي التحيز في الجهة
لكونه قائما بنفسه فان العرض لما لم يقم بنفسه لم يكن متحيزا والله سبحانه
يشاركه اي الجسم في ذلك اي في القيام بنفسه فيشاركه في اقتضائهما
اي الحيز والجهة واما النقل فآيات تشعر بالجسمية كقوله تعالى يد الله
فوق ايديهم وبالجهة كقوله الرحمن على العرش استوى والجواب عن الاول
من وجهي المعقول نمنع الحصر اي لا نم ان كل موجودين لا بد ان يكون بينهما احدى
النسبتين ونمنع شهادة البديهة لاختلاف العقلاء فيه والبديهي
كيف يختلف فيه اهل العقل وعن الثاني من الوجهين ان الجسم يقتضيهما
اي الجهة والحيز بحقيقته المخصوصة لا لكونه قائما بنفسه وعن الآيات
بانها لا تعارض القواطع العقلية الدالة على نفيهما التي لا تقبل التأويل
كما مر في اول الكتاب ان الدليل السمعي لا يعارض العقلي اذ العقل
اصل للسمعي فيفوض علمها اي علم الآيات الى الله تعالى كما هو مذهب
السلف او تأول الآيات كما ذكر في المطولات فيقال المراد باليد القدرة
وبالاستواء الاستيلاء المبحث الثالث في نفي الاتحاد والحلول المراد
بالاتحاد كما هو المتبادر عند الاطلاق ان يصير شيء بعينه شيئا
اخر ومعنى بعينه انه صار شيئا اخر من غير ان يزول عنه شيء او ينضم اليه

شيء ويتصور هذا المعنى على وجهين احدهما ان يكون هناك شيئان
كزيد وعمرو فيتحدان بان يصير زيدا او بالعكس ففي هذا الوجه
قبل الاتحاد شيئان وبعده شيء واحد كان حاصلا قبله والثاني ان
يكون هناك شيء واحد كزيد فيصير هو بعينه شخصا اخر غيره فح
يكون قبل الاتحاد امر واحد وبعده امر اخر لم يكن حاصلا قبله بل
بعده وهذا المعنى اي الاتحاد بهذا المعنيين بط بالضرورة يحكم ببطلانه
بديهة العقل بعد تجريد الطرفين فان الاختلاف والتغاير بين الماهيتين
وكذا بين الهويتين وبين الهوية والماهية اختلاف وتغاير بالذات
فلا يعقل زواله وحاصله التغاير بين كل اثنين مقتضى ذاتهما
فلا يمكن زواله عنهما كلازم الماهية ولما كان هذا بديهيا فما ذكر
في بيانه تنبيه والمناقشة فيه لا تجدي كثير نفع اما الاول وهو
نفي الاتحاد فلانه لو اتحد شيء بغيره فان بقيا موجودين اي
الشيئان ان بقيا موجودين بان يكون لكل منهما وجود كما كانا قبل
الاتحاد فهما اي الشيئان بعده اي بعد الاتحاد اثنان لا واحد فلا اتحاد
به والا اي وان لم يبقيا موجودين كذلك لم يتحدا ايضا بل هما
عدما معا على تقدير عدمهما ووجد ثالث اخر غيرهما وهذا ليس
باتحاد كما ترى بل عدمهما ووجود ثالث بدلهما او عدم احدهما على
تقدير ان يكون المعدوم واحدا منهما وبقي الاخر فلا اتحاد ح ايضا اذ
المعدوم لا يتحد بالموجود واما الثاني اي نفي الحلول فلان المعقول منه

الا ان يقال [illegible]

اى من حلول شىء فى اخر قيام موجود متوحال بموجود هو محله على سبيل
التبعية اى بحيث لايقوم الاول بنفسه بل بما قام به فالانعقل من الاتحاد
ذلك الالزم احتياج الواجب فى وجوده الى الغير فلا يكون واجبا هف
هذا واعلم انه نقل عن انجيل يوحنا انه سال فيلفوس وهو احد من
الحواريين عن عيسى عليه السلام انك تقول قال ابى كذا فاخبرنى بكنا ارنا
الاب فقال له من رانى بابى يعنى فان الكلام الذى اتكلم ليس من قبل
نفسى بل من قبل ابى الحال فىّ وهو الذى يعمل هذه الاعمال التى اعمل
آمِنْ وصدّقْ انى بابى وابى فىّ هذا اللفظ المنقول الى العربية يدل
ظاهرا على الاتحاد والحلول كما قال وحكى القول بهما اى بالحلول والاتحاد
عن النصارى حيث قال بعضهم انه اتحد بالمسيح وقال انه حل فيه
واتحد ناسوته بلاهوته وجمع من المتصوفة فان ارادوا ما ذكرناه
بان فساده بما بيناه وان ارادوا غيره فلا بد من تصويره اولا ليتادى
التصديق به اثباتا او نفيا ثانيا لان التصديق بالشىء انما يتصور
بعد تصور معناه المبحث الرابع فى نفى قيام الحوادث بذاته تعالى يعنى
يمتنع ان يكون ذاته محلا للحوادث قيل تنقسم صفاته الى ثلثة اقسام
صفة حقيقية عارية عن الاضافة كالوجود والحيوة وصفة حقيقية
يلزمها اضافة كالعلم الذى له تعلق بالمعلومات واضافية محضة صفة،
كالقبلية وتعلق العلم بالمعلوم ولا نزاع فى جواز التغير فى الاضافات
واما الصفات الحقيقية المستلزمة للاضافة كالعلم مثلا فالكرامية

يجوزون التغير فيها دون غيرهم والمصنف قسم الصفات فقال اعلم
ان صفات البارى تعالى تنقسم الى اضافات لا وجود لها فى الاعيان
والخارج كتعلق العلم بالمعلومات والقدرة بالمقدورات والارادة
بالمرادات وهى اى الاضافات متغيرة متبدلة فلا يلزم من تغيرها
تغير فى الذات لان تغير الاضافة لا يستلزم تغير ذات المضاف الذى
هو العلم القائم بذاته فلا يلزم منه تغير فى الذات والى امور حقيقية
كنفس العلم والقدرة والارادة وهى اى الصفات الحقيقية قديمة لا تتغير
ولا تتبدل لخلاف الكرامية فانهم يجوزون حدوثها لنا على عدم جواز
تغير صفته وجوه اربعة الاول ان تغير صفاته الحقيقية بحيث تحدث
فى ذاته صفة لا تكون فيها قبل يوجب انفعال ذاته لانه لا معنى للانفعال
الذات الالهية الحاصلة لها بسبب حدوث صفة فيها ومعنى انفعال
ذاته بحدوث صفة فيها محال لانه من توابع المادة فلا يحصل الا للمادى
وهو منزه عن ذلك قيل فى توجيه هذا الدليل انه لو قامت الحوادث
بذاته لزم تغير ذاته وهو محال وفيه شىء لانه ان كان المراد بالتغير قيام الحادث
بذاته فهو عين النزاع فاتحد الملزوم واللازم وان كان المراد غير ذلك
فالشرطية ممنوعة الوجه الثانى من الاربعة ان يقال صفاته الحقيقية
مما يصح اتصافه تعالى به لانها صفة له ومعلوم ان كل ما يصح اتصافه
به فهو صفة كمال وفاقا لامتناع اتصافه بصفة هى نقص وصفاته
الحقيقية كلها صفات كمال فلو خلا تعالى عنها ولو فى آن كان ناقصا للخلو

عما هو كمال له وهو اى النقص مح عليه تعالى فبطل الاول ثم انه لو خلا عن تلك
الصفة كان ناقصا فانما يحصل النقص لو لم يحصل له صفة اخرى اكمل
منها بدله وهو مم ولا يبعد ان يقال الصفة الاولى لما كانت صفة كمال
وكان الخلو عنها يستلزم نقصا ما لانه مح عن تلك الصفة المخصوصة
التي هي كمال في الجملة لكنه برئ عن النقص مطلقا وسيجيء بعيد هذا
ما يفيد ايضاحه الوجه الثالث من الاربعة ان يقال لو جاز تغير صفاته
الحقيقية وحدوثها لصح اتصافه بمحدث وذلك ظ فيقال لو صح اتصافه
بمحدث لصح اتصافه بذلك المحدث ازلا لكن التالي بط اذ يلزم منه
صحة وجود الحادث في الازل اشار الى بيان الملازمة بقوله اذ لو قبل
ذاته صفة محدثة لكان ذلك القبول من لوازم ذاته او منتهيا الى قابلية
لازمة لذاته دفعا للتسلسل وذلك لانه اذا لم يكن تلك القابلية والصحة
لازمة لذاته او منتهيا الى قابلية لازمة فلا محالة يكون القابلية لامر
اخر غير ذاته فهو اما امر مباين ويلزم افتقاره الى منفصل وهو بط
لاستلزامه افتقار الواجب الى غيره او صفة اخرى له فننقل الكلام
الى قابليته لتلك الصفة الاخرى فانها ان كانت لذاته فهو المط وان كا
لصفة اخرى ننقل اليها الكلام ويلزم التسلسل والانتهاء الى ما يلزم ذاته
واذا ثبت ان القابلية والصحة لازمة لذاته فلا ينفك تلك الصحة والقابلية
عنه تعالى ثم اشار الى بطلان التالي بقوله وصحة الاتصاف بالصفة
المحدثة متوقفة على صحة وجود الصفة توقفا اى لتوقف النسبة

التي هي صحة اتصافه بتلك الصفة المحدثة على المنسوب اليه الذي
هو الصفة المحدثة وذلك لان اتصاف الشيء بصفة نسبة بينه وبين
تلك الصفة فتحققها انما هو بتحقق المنتسبين فيصح وجود الحادث
ازلا وهو مح لان الحادث ما له اول والازلي ما لا اول له فيتنافيان ثبت
ان كل ازلي لا يتصف بالحوادث فنجعله كبرى لقولنا الله تعالى ازلي
لينتج من الشكل الاول ان الله تعالى لا يتصف بالحوادث لكن المص اورد
عليه تعالى بعكس اي هذا القول وهو ان كل ازلي لا يتصف بالحوادث
بعكس النقيض الى ان كل ما هو متصف بالحوادث لا يكون ازليا فنجعله
كبرى لقولنا الله تعالى ازلي فينتج من الشكل الثاني الله تعالى لا يتصف
بالحوادث الوجه الرابع ان يقال لو جاز تغير صفاته الحقيقية وحدوثها
فلا بد له من مقتض فيقال المقتضي للصفة الحادثة له ان كان ذاته
او شيئا من لوازم ذاته كصفة قديمة له لزم ترجيح احد الجائزين وهو
تخصيص ذلك الحادث بوقت دون وقت اخر بلا مرجح لان الذات
ولوازمها متساوية النسبة الى جميع الاوقات وان كان المقتضي للصفة
الحادثة وصفا اخر محدثا من صفاته لزم التسلسل لانه ننقل الكلام
الى اختصاص ذلك الوصف بهذا الوقت دون وقت اخر فان كان لذاته
او لوازمها لزم الترجيح بلا مرجح كما مر وان كان وصفا اخر محدثا ننقل
الكلام اليه ويتسلسل وان كان المقتضي شيئا اخر غير ذلك اي غير ذاته
وصفاته كان الواجب مفتقرا ومحتاجا في صفته الحادثة الى امر

منفصل عنه والكل اى جميع ما ذكر من الترجيح بلا مرجح اما التساوى الافتقار محال كما لا يخفى ولقائل ان يقول لانه تعالى قبل يحتمل حمله على اعتراض على الوجه الرابع فيقال المقتضى لتلك الصفة الحادثة ليس امرا منفصلا ليلزم افتقاره وانفعال ذاته لانه تعالى لا ينفعل عن غيره لكن لم لا يجوز ان تقتضي ذاته تعالى صفات متعاقبة كل واحدة منها مشروطة بانقراض الصفة الاخرى ومختصة كل منها بوقت وحال يعين فذلك التخصيص لتعلق الارادة منه تعالى بها في ذلك الوقت دون غيره من الاوقات وخلف عطف على قوله مشروطة اى كل واحدة منها خلف وبدل لما انعدم من الصفات فيكون الكمال مطردا دائما محفوظا في جميع الاوقات فان قيل لما كان كل واحدة من تلك الصفات المتعاقبة صفة كمال فعند زواله يلزم النقص لخلوه عنه قلنا يجوز ان يكون كونه صفة كمال مشروطا بحضور ذلك الوقت الذي اختص به فلا يكون الخلو عن تلك الصفة عند انقضاء وقتها نقصا وهذا هو الذي وعدنا لك وقوله وامكان الاتصاف بها على هذا اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لو كان ذاته مقتضية للصفات المتعاقبة الحادثة لصح اتصاف ذاته بكل واحدة من تلك الصفات في الازل وقد ثبت بطلانه فيجاب عنه بان امكان اتصاف الذات بهذه الصفات المتعاقبة لما توقف على امكانها اى امكان كل واحدة من تلك الصفات المتعاقبة وامكانه مشروط بانقضاء الصفة التي قبلها لم يكن الاتصاف قبل امكانها

اى امكان الصفة فلم يلزم اتصافه بها في الازل اذ امكان الاتصاف بها انما كان بعد امكانها ولما لم يمكن وجود الصفة الحادثة في الازل لم يمكن الاتصاف بها فيه ويمكن حمله على الدلائل الاربعة كلها اما على الاول فان يقال قوله تغير صفاته وحدوثها فيه يوجب انفعاله انه ان اريد به ان ذاته لا تنفعل ولا تتاثر عن الغير بمعنى ان شيئا لا يؤثر فيه فمسلم ولكن لا يلزم من تغير صفته وحدوثها ذلك لم لا يجوز ان يقتضي ذاته صفات متعاقبة كل واحدة منها مشروط بانقراض الاخرى فلا ينفعل ذاته عن امر منفصل بل عن ذاته اذ المقتضي لحدوث صفة بعد انقراض الاخرى ذاته وان اريد انه لا يجوز انفعال ذاته بحدوث صفة فيه فممنوع بل هو اول المسئلة واما على الثاني فان يقال قوله كل ما يصح اتصافه به فهو صفة كمال مسلم ولكن لا نسلم انه لو خلا عنها يلزم النقص وانما يلزم ان لو لم تكن بدل الصفة الزائلة صفة اخرى وح لا يلزم النقص بالخلو عنها واما على الثالث فبان يقال الملازمة ممنوعة اى لا نسلم انه لو صح اتصافه بمحدث لصح اتصافه به ازلا فان امكان الاتصاف بالصفة المحدثة قبل امكان الصفة غير ممكن ضرورة امتناع الموقوف قبل الموقوف عليه وامكان الصفة المحدثة لم يتحقق في الازل لان امكانها مشروط بانقضاء الصفة التي قبلها وفيه تامل واما على الرابع فقد عرفته ايضا يقال فيه تختار ان المقتضي للصفة الحادثة ذاته تعالى وما لزم لزوم ترجيح احد الجائزين بلا مرجح لجواز ان يكون المرجح تعلق ارادته بها

في وقت معين وحال لم يكن قبل ذلك احتج اي احتج القائلون بجواز
اتصافه تعالى بالصفة الحادثة على مطلوبهم بوجهين الاول الاحتجاج
بانه تعالى لم يكن فاعلا للعالم في الازل لان العالم حادث فلا يكون الله
فاعلا له في الازل لان وجود الفاعل بصفة الفاعلية بدون المفعول محال
بالضرورة ثم صار تعالى فاعلا له بايجاده بعد العدم فالفاعلية صفة حادثة له
فيكون محلا للحوادث وهو المطلوب واحتج ثانيا بان الصفات القديمة يصح
قيامها به تعالى بالاتفاق وصحة قيامها به تعالى انما هو لمطلق كونها
صفات ومعاني لا دخل للقدم فيها لان القدم لكونه عبارة عن نفي الاولية
عدمي لا يصلح ان يكون جزءا من المقتضي لصحة الاتصاف لانه وجودي
اذ هو نقيض اللاصحة العدمية والحوادث تشاركها اي الصفات الحادثة
تشارك القديمة في ذلك اي في كونها صفات ومعاني فيصح قيامها اي الصفة
الحادثة بذاته تعالى كما يصح قيام الصفة القديمة بها واجيب عن الاول
بان ما ذكرتم انما يدل على التغير في تعلق صفاته ولا شك في ان التغير في
الاضافة والتعلق جائز لا في الصفة القديمة لانها لا تغير فيها الا كونه تعالى
فاعلا اضافة وتعلق عرض لقدرته تعالى بعد ان لم يكن واجيب عن الثاني
بان المصحح لقيام تلك الصفات القديمة حقائقها المخصوصة ولم لا
اشتراكها مع الحوادث في الحقيقة او لعل القدم وان كان عدميا شرط في
صحة قيامها بذاته ان سلم ان المصحح كونها صفات ومعاني لانه يجوز ان
يكون العدمي شرطا في صحة القيام او الحدوث مانع من القيام بذاته تعالى

المبحث الخامس في نفي الاعراض الحسية عنه تعالى اجمع العقلاء من
المتكلمين وغيرهم على انه سبحانه غير موصوف بشيء من الالوان و
الطعوم والروائح ولا يلتذ باللذات الحسية فانها اي الامور المذكورة
تابعة للمزاج الذي هو الكيفية المتوسطة الحاصلة من تفاعل العناصر
فلا يتصور في حقه تعالى واما اللذة العقلية فقد جوزها الحكماء في شأنه
تعالى وقالوا من تصور في نفسه كمالا فرح به ولا شك ان كماله اعظم الكمالات
لان مدركه اعظم المدركات وهو خالق على ما هي عليه ثم علمه بسائر الموجودات
على الوجه الاتم الاكمل فلا بعد من ان يلتذ به لذة عقلية هي علمه بذاته
وبالموجودات بل لا نبعد ان يكون ذلك مخصوصا بمن هو في نفسه تام
ثم يحصل له كمال فاذا ادرك لنفسه كمالا بعد نقص فرح به والله تعالى منزه
عن ذلك الفصل الثالث في التوحيد اي في بيان ان واجب الوجود واحد
احتج عليه الحكماء بان وجوب الوجود هو تأكد الوجود ولهذا قيل
شبيهه نفس ذاته اذ لو كان عارضا لذاته ولا شك ان العارض محتاج
الى معروضه والمحتاج الى الغير ممكن فيلزم امكان الوجوب والذات
انما يجب فيلزم امكانها وهو محال واذا كان الوجوب نفس ذات الواجب
وماهيته فلو شاركه فيه في الوجوب واجب غيره فلا بد في التعدد من
الامتياز امتياز الواجب الاول عن الواجب الآخر بالتعين اذ كل
مشتركين في الماهية انما يمتاز احدهما عن الآخر بالتعين ويلزم التركيب
في الواجب اي في هويته المخصوصة الموجودة والتركيب مناف للوجوب

لانه يستلزم الاحتياج المنافي له قيل الاولى ان يقال لو تعدد الواجب
لتشاركا في الوجوب الذي هو نفس حقيقتهما ولامتازا بالتعين العارض
لهما فعلة التعين ان كانت نفس الحقيقة امتنع التعدد وان كانت غيرها
لزم افتقار الواجب في التعين الى الغير وهو مح وههنا عاية الى ما هو
المشهور فيما بينهم ان واجب الوجود واحد لان حقيقته وهويته يقتضي
تعينه وكل ما هو كذلك فنوعه منحصر في فرد والمتكلمون احتجوا على ذلك
بوجهين الاول ما اشار اليه بقوله بانا لو فرضنا الهين قادرين على الممكنات
لاستوت الممكنات بالنسبة اليهما اي يكون كل واحد منهما قادرا على جميع
الممكنات لان مصحح التاثير هو الامكان المشترك بين جميعها ومصحح التاثير
هو القدرة المشتركة بين الالهين ولو كان كذلك فلا يوجد شيء منها اي من
الممكنات لانه ان وجد شيء منها فاما ان يوجد باحدهما فقط ويلزم
ترجيح بلا مرجح لان كلا منهما واجب قادر عليه فترجيح احدهما بالتاثير فيه دون
الاخر ترجيح من غير مرجح وهو باطل لاستحالة الترجيح بلا مرجح بالبديهة
العقلية او يوجد بكل واحد منهما فيلزم اجتماع موثرين تامين على اثر واحد
وهو باطل كما اشار اليه بقوله وامتناع اي امتناع اجتماع موثرين تامين
على اثر واحد كما مر في مباحث العلة الوجه الثاني وهو المسمى برهان التمانع
الماخوذ من قوله لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا ما اشار اليه بقوله وايضا
لا يجوز تعدد الواجب القادر اذ لو تعدد فان اراد احدهما حركة جسم فان
امكن للاخر الواجب هو ايضا ارادة سكونه في ذلك الوقت فلنفرض ذلك

اذ الممكن هو الذي لم يلزم من فرض وقوعه مح وح اي حينئذ فرض
ان الواجب الاخر اراد سكون ذلك الجسم اما ان يحصل مرادهما معا ويلزم
اجتماع النقيضين حركة الجسم وسكونه في زمان واحد او لا يحصل مراد
كل واحد منهما ويلزم ارتفاع النقيضين مع استلزامه عجز الواجب
لعدم حصول مراده واشار الى ما ذكرنا بقوله وكلاهما اي حصول مرادهما
وعدم حصوله مح كما عرفت او يحصل مراد احدهما وحده دون الاخر فيلزم
عجز الاخر الذي لم يحصل مراده والعاجز لا يكون الها فالاله هو الاول
القادر وان لم يكن للواجب الاخر ارادة سكون ذلك الجسم في ذلك الوقت
فيكون المانع عن ارادة سكونه ارادة الواجب الاخر اي الاول حركته
لان سكونه ممكن كحركته وكل ممكن تتعلق ارادة الواجب به
بالنظر الى نفسه فعدم امكانه ليس الا الارادة الواجب الاول لحركته
فيلزم عجزه اي عجز الواجب الاخر الذي لا يمكن له ان يريد سكونه لانه
لو انفرد لا شك انه يصح منه ارادة سكونه وعند الاجتماع يمتنع عنه
تلك الارادة فيلزم عجزه والعاجز لا يكون الها لان العجز ينافي الالهية
كما لا يخفى فلا يكون الواجب الاخر المفروض الها الها فالواجب لا يكون الا واحدا
وهو المط ولا يخفى ان الدليلين انما يدلان على نفي التعدد القادر فما قاله
الحكماء اعم واسد ولذلك ايد قول المتكلمين بقوله ويجوز التمسك
في الاستدلال على التوحيد اي بيان وحدة الاله بالدلائل السمعية مثل قوله
تع فاعلم انه لا اله الا هو لعدم توقفها اي الدلائل النقلية عليه على التوحيد

بل انما يتوقف الدليل النقلي على صدق الرسول الدال عليه ظهور المعجزة
منه بخلاف وجود الواجب الذي هو مرسل منه الى الخلق الباب الثالث
من الكتاب الثاني في صفاته تعالى الثبوتية وفيه فصلان الاول في الصفات
الثبوتية التي يتوقف عليها افعاله وفيه مباحث اربعة المبحث الاول
في القدرة اتفق المتكلمون على انه تعالى قادر بمعنى انه يصح منه ايجاد العالم
وتركه فليس شيء منهما لازما لذاته بحيث يمتنع انفكاكه عنه وهو مذهب
اهل الملة واما الفلاسفة فانهم ذهبوا الى ان ايجاده للعالم على النظام
الواقع من لوازم ذاته فيمتنع خلوه عنه وذلك لانهم اعتقدوا ان وجود
العالم منه تعالى على ذلك النظام الواقع من لوازم كماله تعالى فلا يجوز خلوه
عنه كما لا يجوز خلوه عن العلم الذي هو صفة كمال له واما انه تعالى قادر بمعنى
ان شاء فعل وان شاء ترك فعل ام لم يفعل فهو متفق عليه بين الحكماء والمتكلمين
لان الحكماء ذهبوا الى ان مشيئة الفعل الذي هو الفيض والجود لازمة لذاته
كلزوم العلم وساير الصفات الكمالية له كما عرفت فمقدم الشرطية الاولى
واجب الحصول ومقدم الثانية ممتنع الحصول والشرطيتان صادقتان
في حق الباري تعالى عنه واستدل المتكلم على انه تعالى قادر بمعنى انه يصح منه
الفعل والترك بقوله لانه لو كان الله تعالى موجبا بالذات فلم يتوقف تأثيره
في العالم وايجاده على شرط حادث سواء لم يتوقف على شرط اصلا او توقف
على شرط قديم لزم قدم العالم لوجود علته التامة التي هي الواجب تعالى
وحده على تقدير عدم توقفه على شرط او مع شرطه القديم ان توقف عليه

وامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة كما مر في بحث العلة وان توقف
تأثيره في العالم على شرط حادث فاما ان يتوقف وجود العالم على وجود
اي فيجوز ذلك الشرط الحادث فيلزم اجتماع حوادث لان الكلام في حدوث
ذلك الشرط كالكلام في حدوث العالم لانه لحدوثه يحتاج الى حادث اخر فينقل
الكلام اليه وهكذا فيلزم اجتماع حوادث متسلسلة مترتبة بالطبع لان
كل سابق منها شرط للاحق لا نهاية لها اي يلزم اجتماع حوادث كذلك
محال لما مر من امتناع التسلسل او يتوقف وجود العالم على انتفائه اي عدم
ذلك الشرط الحادث فيلزم ترتب حوادث متعاقبة وذلك لان حصول ذلك
الشرط الذي هو عدم الحادث يتوقف على عدم حادث اخر قبله وهكذا
الى ما لا اول لها اي الى غير النهاية وهو اي تعاقب حوادث الى غير النهاية
محال ايضا كالاول لانه يلزم تناهيه على تقدير عدمه وذلك لان جملة احاد
من الحوادث فيما مضى الى زمان الطوفان اذا اطبق على ما مضى من
الحوادث الى يومنا هذا يعني ما مضى من الحوادث الى زمان الطوفان
وما مضى منها الى يومنا سلسلتان فاذا اطبق احديهما على الاخرى
فان لم يكن في الثاني الذي هو ما مضى من الحوادث الى يومنا ما لا
يكون بازائه في الاول الذي هو ما مضى من الحوادث الى زمان الطوفان
شيء ساوى الزايد وهو ما مضى الى يومنا الناقص وهو ما مضى الى
زمان الطوفان لانهما في الطوفان الذي فرض انهما غير متناهيين فيه
متساويان والثانية زائدة على الاولى ما مضى من الطوفان الى يومنا

بمساواة الزائد مع الناقص مح بالبديهة فان انقطع الاول بان لا يكون
فيه شيء يكون بازائه شيء من الثاني يلزم تناهيه والثاني انما زاد عليه على
الاول بمقدار متناه وهو ما مضى من الحوادث من زمان الطوفان الى يومنا
فيكون الثاني متناهيا ايضا اذ الزائد على المتناهي بمقدار متناه متناه
كما لا يخفى فما فرض غير متناه يلزم ان يكون متناهيا هف قلنا ان الدليل
المذكور لا يتم لانا نختار ان الواجب موجب قوله يلزم قدم العالم قلنا
لزومه مم وانما يلزم ان لو كان وجوده ازلا ممكنا لكن تخلفه عن الموجب
العالم فامتناع وجوده ازلا وذلك لانه كما يعتبر في وجود الاثر وجود العلة
التامة يعتبر امكانه ايضا ويجوز ان يقال امتناع وجوده ازلا اما بحسب ذاته
او بالغير فان كان الاول يلزم الانقلاب لوجوده بعد الازل وهو مح
وان كان الثاني فلا بد لوجوده من زوال ذلك فوجوده مشروط بشرط
فهو اما وجودي او عدمي فيعود احد المحذورين المذكورين وهو اجتماع
الحوادث او تعاقبها فيتم الدليل سالما عن المنع قلنا في الجواب انه يمتنع
وجود العالم ازلا متحركا اذ الحركة تنافي الازلية واما وجوده ساكنا من
الموجب لم يكن ممتنعا فيجوز وجوده ساكنا في الازل فيلزم قدم العالم
وهو بط قيل عليه قد مر في مباحث حدوث الاجسام ان وجوده ساكنا
ومتحركا ازلا مح سلمناه اي سلمنا ان وجوده في الازل ساكنا ممتنع ايضا لكن
كان من الممكن ان يتقدم وجوده على الزمان الذي وجد فيه بمقدار ما
كيوم او شهر مثلا لانه لا يصير بذلك ازليا مع تحقق وجود العلة التامة

وهو الموجب وزوال المانع وهو الازلية فيجب وجوده مح لكنه بط
كما لا يخفى فلا يكون الواجب موجبا قيل توجيه ذلك ان يقال سلمنا بطلان
القسمين الاولين وهو قدم العالم واجتماع حوادث غير متناهية
لكن لا نسلم امتناع تعاقب الحوادث لا الى نهاية والذي ذكره في بيانه انما يتم
اذا كان الجملتان موجودتين ليتصفا بالزيادة والنقصان لكن الجملتين
غير موجودتين لتعاقب افرادهما فلا يتصفان بالزيادة والنقصان
لانهما وصفان للموجودات ونقض هذا الكلام وهو ان الزيادة والنقصان
من صفات الموجودات بالزمان فان اجزاءه غير موجودة لعدم استقراره
مع اتصافه بالزيادة والنقصان كما يقال زمان الدورة التامة لزحل ازيد
من زمان الدورة التامة للمشتري وزمان دورة القمر انقص منهما قيل
سلمنا ان موجد العالم ليس موجبا بل قادرا مختارا لكن لا يلزم من ذلك كون
الواجب مختارا لم لا يجوز ان يكون موجد العالم وسطا مختارا بان يوجد
الموجب وسطا بالايجاب وذلك الوسط القديم لكونه اثر الموجب يوجد
العالم بالاختيار قلنا في الجواب لا يجوز القول بثبوت الوسط المختار
لان ذلك الوسط غير الواجب الواحد وثبت برهان التوحيد ان كل ما
سوى الواحد الواجب ممكن وكل ممكن مفتقر الى مؤثر اذ الامكان علة
الافتقار وكل مفتقر محدث لان تأثير المؤثر فيه بالايجاد ولا يجوز ان يكون
حال البقاء لاستحالة ايجاد الموجود فيتعين ان يكون التأثير اما في حال الحدوث
او العدم وعلى التقديرين يلزم حدوث الاثر وهو الوسط واذا كان

الوسط حادثا لا يكون اثرا ومعلولا للموجب لان الموجب قديم كما مر في بحث
القدم فيكون معلول القادر فعلته هو الواجب قادر مختار وفيه بحث
وقد يقال ان اريد بحال البقاء زمان الوجود فحينئذ ان التاثير في زمان الوجود
فلا يلزم ايجاد الموجود وانما يلزم ان لو يقتضي المؤثر وجودا اخر ولكنه حين
بهذا الوجود وان اريد بذلك انه لا يجوز التاثير في الاثر الموجود فيختار ان
التاثير في الاثر من حيث هو بلا اعتبار وجوده وعدمه والحاصل ان تاثير
المؤثر في ماهيته من حيث هي بدون اعتبار وجوده وعدمه وان كان في زمان
وجوده بهذا الوجود الذي حصل منه لا بوجود اخر ليلزم تحصيل الحاصل
احتج المخالف بكون الواجب قادرا مختارا بوجوه اربعة الوجه الاول ان المؤثر
في وجود العالم ان استجمع الشرايط المعتبرة في مؤثريته سواء كانت وجودية
او عدمية وجب الاثر والا اي وان لم يجب الاثر عند حصول جميع الشرايط
لكان يجوز مع ذلك ترك الاثر منه فاذا فرض جواز الفعل منه ايضا يمكن فعله
تارة وتركه اخرى مع جواز كل منهما على السواء بالنسبة اليه ترجيحا بلا مرجح
وهو باطل وان لم يستجمع تلك الشرايط امتنع الفعل منه لامتناع وجود
المشروط بدون الشرط فح يكون الاثر اما واجبا او ممتنعا ومع احدهما لا يتحقق
القدرة والاختيار واجيب عنه اولا بان القادر وتوجيهه ان يقال ان المؤثر
يستجمع لجميع الشرايط قوله فيجب منه الفعل قلنا ممنوع قوله والا لكان فعله تارة
وتركه اخرى ترجيحا بلا مرجح قلنا استحالة ذلك في حق القادر ممنوع فان القادر
يرجح احد مقدوريه على الاخر بلا مرجح وداع كما ان الجايع اذا عرض عليه رغيفان

متساويان يختار احد الرغيفين المتماثلين من كل الوجوه بلا مرجح و
الهارب من السبع اذا ظهر له طريقان يمكن له السلوك فيهما هو باعثه يسلك
احد السبيلين بلا مرجح وقوله وليس كذلك اشارة الى جواب سؤال مقدر
كانه قيل لو جاز الترجيح بلا مرجح لجاز حدوث الحادث بلا سبب اذ امتناع
ذلك لذلك فيؤدي الى انسداد باب اثبات الصانع فاجاب بان ذلك
اي ترجيح القادر احد المتساويين على الاخر بلا مرجح وداع ليس كحدوث
الحادث بلا سبب اصلا فان هنا ترجح احد المتساويين على الاخر بلا علة
وسبب وذلك ممتنع بالبديهة واما ذلك فهو ترجيح من القادر بلا داع
وذلك جايز بل واقع كما بين في الجايع والهارب واشار اليه بقوله فان البديهة
شاهدة بالفرق بينهما كما بينا قيل الترجيح بلا مرجح يؤل الى الترجح بلا مرجح
لانه اذا استجمع المؤثر الشرايط المعتبرة في مؤثريته ومع ذلك جاز له تركه
ففعله وتركه متساويان بالنسبة اليه فلا بد اما ان يحتاج الفعل الى
شرط اخر اولا فان كان الاول لكان ما فرض جميع الشرايط ليس جميعها
هف وان كان الثاني فوقوع الفعل دون الترك ترجح بلا مرجح وما قيل
من قصة الجايع والهارب فممنوع اذ هناك مرجحا وان لم يعلم بعينه وعدم
العلم لا يستلزم العدم والله اعلم واجيب عنه ثانيا بان وتوجيهه ان يقال
ان اريد باستجماع الشرايط الشرايط المعتبرة في الوجود الفعل فيختار
ان المؤثر لم يستجمعها قوله فامتنع منه الفعل قلنا ممنوع وانما يمتنع اذا لم
يستجمع شرايط المكنة استجمع شرايط المكنة والاقتدار على الفعل وجود

الفعل الخ يتوقف على تعلق الارادة اى ارادة القادر المختار به فاذا انضم
تعلق الارادة مع شرائط المكنة حصل الفعل وان اريد باستجماع الشرائط
جميع الشرائط المعتبرة فى المكنة مع تعلق الارادة به نختار ان المؤثر استجمعها
قوله فيجب الفعل قلنا نعم قوله ومع الوجوب لا يتحقق الاختيار قلنا ممنوع اذ الوجوب
الذى هو بالارادة لا ينافى الاختيار بل يحققه كما يظهر بالتامل الصادق
وقد اشرنا اليه فى اثناء الكتاب الوجه الثانى من الوجوه التى تمسك بها الخصم
للقول بان المؤثر الواجب فاعل موجب انه لو كان المؤثر قادرا لزم ان لا يحصل
المقدور لان حصوله يستلزم الدور بيانه ان اقتدار القادر على المقدور
نسبة بينه وبين المقدور فيتوقف الاقتدار على تميز المقدور فى نفسه
اذ ما لم يتميز المنتسبان لا يمكن تحقق النسبة بينهما واختصاصها بتلك
النسبة فلا بد فى تحقق الاقتدار من تميز المقدور والمتوقف تميزه على ثبوته
اى ثبوت المقدور لان كل متميز ثابت اذ التميز صفة ثبوتية تستدعى ثبوت
الموصوف به لكن ثبوت المقدور متوقف على اقتدار القادر وايجاده بالقدرة
فيلزم الدور لتوقف الاقتدار على ثبوت المقدور المتوقف على الاقتدار ق
نوقض هذا الدليل نقضا اجماليا بالايجاب وتقريره انه لو صح ما ذكرتم لزم
ان لا يكون المؤثر الواجب موجبا ايضا لان الايجاب نسبة بين الموجب والفعل
الموجب فيتوقف على تميز الموجب وتميزه يتوقف على ثبوته المتوقف على الايجاب
كما ذكرتم بعينه فيلزم الدور وح يلزم ان لا يوثر شى فى شى لا ايجابا
ولا اختيارا ثم بعد النقض اجيب بما ينحل منه الاشكال وذلك بان التميز اى تميز

المقدور فى علم القادر لا فى الخارج فيتوقف الاقتدار على تميز المقدور الثابت
فى علم القادر ويتوقف ثبوته الخارجى على الاقتدار فلا دور الوجه الثالث
من تلك الوجوه ان يقال لو كان المؤثر الواجب قادرا الخ المقدور له لا يخلو
عن وجود او عدم اذ لا واسطة بينهما كما عرفت فالحاصل له الوجود فهو
حال الوجود والمقابل له اى الموجود ممتنع اى الحاصل له العدم حال العدم ممتنع
الوجود فالمقدور لا يخلو من حالين اما الوجوب او الامتناع فاسقت المكنة
من الاقتدار اذ لا قدرة على الواجب والممتنع كما لا يخفى واجيب عنه بان المكنة
من الاقتدار حاصلة فى الحال من الايجاد فى الاستقبال وتوجيه ذلك ان يقال
نختار ان المقدور معدوم فى الحال قوله المعدوم حالة العدم ممتنع قلنا
ان اردتم بامتناعه انه ممتنع فى الحال فنعم وذلك لا ينافى تمكن القادر عليه
بايجاده فى الاستقبال على معنى انه فى الحال متمكن من الايجاد فى الاستقبال
فلو نرجع الى الحال الشى الذى يوجد فى الاستقبال لان شرط الحصول فى
الاستقبال حصول الاستقبال الممتنع الحصول فى الحال وان اردتم بامتناع
امتناعه فى الاستقبال فممنوع او اجيب بان المكنة والاقتدار حاصلة فى الحال
بالنظر الى ذاته اى ذات المقدور من حيث هى مع عدم الالتفات الى العارض
عليه فى الحال من الوجود او العدم وتوجيهه ان يقال نختار ان المقدور
معدوم قوله المعدوم حال العدم ممتنع قلنا ان اردتم بامتناعه ان ذاته
من حيث هى بلا اعتبار العدم معه ممتنع فممنوع بل هى ممكنة فى ذاتها والمكنة
والاقتدار عليها حاصلة فى الحال بالنظر الى ذاتها بدون اعتبار ما هى عليه

في الحال من الوجود والعدم وان اريد بامتناعه امتناعه مع قيد العدم فمم
ولا ينافي الممكنة والاقتدار عليه من حيث هو بلا اعتبار العدم معه وحاصله
ان للقادر ايجاد ذات المقدور من حيث هي لا ان يوجدها مع قيد الوجود او
العدم معه الوجه الرابع منها ان تعالى لو كان الواجب المؤثر الواجب قادرا
لكان الفعل والترك مقدورين لكن التالي بط اذ الترك نفي محض اذ لا فرق
بين قولنا لم يكن المؤثر مؤثرا وبين قولنا اثر تاثيرا عدميا اذ لا تمايز
في العدم واذا كان نفيا محضا فلا يكون مقدورا اذ متعلق القدرة لا بد
وان يكون امرا حاصلا بعد العدم وايضا الترك عدم مستمر لان معنى ما
اوجد القادر الشيء انه بقاه على عدمه الاصلي واذا كان الترك عدما
مستمرا فلا يكون الترك مقدورا للقادر اذ العدم المستمر حاصل وتحصيل
الحاصل مح وكذلك الترك لا يكون فعلا لانه نفي محض فلا يصلح لان يكون اثرا
للقدرة واما الملازمة فظ لانه فسر القادر بما يصح منه الفعل والترك ولهذا
لم يتعرض لبيانها وبادر الى نفي التالي واجيب عنه بان القادر هو الذي
يصح منه ان يفعل المقدور فيوجده وان لا يفعل اي لا يخرج المقدور الى الوجود
بل يبقيه على عدمه والبقية على العدم مقدورة للقادر لان اثر القدرة
لا يجب ان يكون امرا وجوديا او يقال المراد بقوله ان لا يفعل ان يمسك نفسه
عن الايجاد وهو امر وجودي يصلح لان يكون اثرا للقدرة وليس المراد بقوله
يصح منه الترك انه يصح منه ان يفعل العدم واليه اشار بقوله لا ان يفعل
القادر الترك الذي هو عدم فرع على كون المؤثر الواجب قادرا لما اثبت قادريته

المبدأ بالدليل ودفع شبه المخالف قال انه تعالى قادر على كل الممكنات اذ الموجب
للقدرة ذاته تعالى لان ذاته تعالى كافية في جميع ما له من الصفات ومنها
القدرة ونسبته اي نسبة ذاته الى الكل اي جميع الممكنات على السواء
اذ لولا ذلك لكان لذاته اختصاص ببعض المقدورات دون بعض ولا بد
لذلك من مخصص فيلزم افتقاره الى المخصص غيره وهو مح اذ الاحتياج
ينافي الوجوب والمصحح للمقدورية اي لكون الشيء مقدورا هو الامكان
المشترك بين الجميع اي جميع الممكنات فيلزم من ذلك ان يكون قادرا
على جميع الممكنات فان قيل عليه المقدورية صفة اعتبارية لا يحتاج الى مصحح
واجيب عنه بان المقدورية وان كانت صفة اعتبارية الا ان اتصاف
الذات بها يحتاج الى مصحح وهو الامكان المشترك بين جميع الماهيات الممكنة
فان قيل لم لا يجوز ان يكون امكان كل ماهية ممكنة مخالفا لامكان ماهية
اخرى فلا يكون المصحح مشتركا ويجاب عنه بان المراد بالامكان تساوي
طرفي الوجود والعدم ولا شك في اشتراكه بين جميع الممكنات وايضا لما ثبت
ان انتهاء جميع الممكنات اليه تعالى فعلم انه قادر على جميعها ويدل النقل
على ذلك الدليل النقلي كقوله تعالى والله على كل شيء قدير ولما فرغ عن
الفرع المتفرع على القدرة والاختيار ذكر مذاهب المتكلمين لكون الحوادث
في العالم من الواجب القادر فقال وقالت الفلاسفة انه تعالى واحد
من جميع الوجوه لا كثرة فيه بوجه وكل ما هو كذلك لا يصدر عنه الا
الواحد فلا يكون مصدرا لجميع الممكنات الا بواسطة وقد سبق القول

عليه دليلا وجوابا عنه في بحث العلة والمعلول وفيه نظر لالزاما لهم انه تع
هو الوجود الخاص وهو معروض للوجود العام المشكك عندهم فيجوز
ان يتعدد بهذين الاعتبارين عنه اكثر من واحد وقال المنجمون مدبر هذا
العالم العنصري الذي تحت فلك القمر والمؤثر في احواله هو الافلاك والكواكب
وحركاتها واوضاعها الحاصلة منها وذلك لما يشاهد من ان تغيرات الاحوال
العارضة لهذا العالم من تغيرات الفصول وتعاقبها وساير ما يعرض له من
منوطة ودائرة بتغيرات احوال الكواكب من الهبوط والشرف والنحوسة وغيرها
واجيب عن ذلك بان ذلك دوران وان الدوران لا يفيد القطع بالعلية اي لا يفيد
القطع بعلية المدار للدائر لتخلفها اي العلية عنه عن الدوران في المتضايفين
لان كل واحد منهما دائر مع الاخر وجودا وعدما مع ان احدهما ليس علة للاخر
وتخلفها في جزء العلة وشرطها وفي نحوها المساوي كل منها للمعلول فان هذه
المذكورات دائرة معه وليست علة له وقالت الثنوية اي المجوس القائلون
بان للعالم مؤثرين خيرا وشرا انه تع لا يقدر على الشر بل فاعله هو الذي يسمى
اهرمن عندهم والا اي لو كان هو تع قادرا على الشر وايجاده لكان شريرا
ولا شك في صدور الخير عنه فيلزم ان يكون الفاعل الواحد خيرا وشريرا معه
وهو بط والتزم ذلك الجواب عنه انا نلتزم ذلك اي كونه شريرا
بمعنى انه موجد للشر ولا نم استحالة كون الفاعل الواحد خيرا وشريرا
بمعنى انه موجد لهما وقال النظام انه تعا لا يقدر على القبيح لانه اي ان كونه
قادرا على القبيح يدل على الجهل او الحاجة تع عن ذلك علوا كبيرا شانه انه ان امكن

صدور القبيح عنه فلا يخ اما ان يعلم قبحه اولا والثاني يستلزم الجهل
والاول يستلزم الحاجة اذ الفاعل الحكيم العالم بقبح الشيء لا يقدم عليه
الا للضرورة وحاجة اليه وجوابه انه لا قبيح بالنسبة اليه تع لانه مالك الامور
كلها او ان سلم ان القبيح قبيح مطلقا او بالنسبة ايضا فالمانع من صدوره
عنه هو عدم الداعية والارادة الى صدوره حاصل لا ان القدرة عليه
زائلة عنه فهو قادر على القبيح الا انه لم يصدر عنه لعدم ارادته منه الى
صدوره لا لانه ليس بقادر عليه وقال ابو القاسم البلخي المعروف
بالكعبي انه تع لا يقدر على فعل العبد لانه اي فعل العبد اما طاعة او سفه
او عبث وذلك لانه لا يخ من ان يكون لفاعله فائدة اولا والثاني العبث
والاول لا يخ من ان يكون فايدته بحيث يرضى الله اولا الاول الطاعة
والثاني السفه الشامل للمعصية وغيرها وكل ذلك محال على الله تع فهو
لا يقدر على مثل فعل العبد اذ الكل غير مقدور واجيب عنه بان هذه الا
مور المذكورة اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة الى العبد اي بواسطة صدوره
عنه لان تلك الامور تتعلق بمقاصد العبد واغراضه والله تعا منزه عن ذلك
واما اصل الفعل الذي هو حركة او سكون يد مثلا فهذه الاعتبارات فيجوز
صدوره عنه تع وقال ابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم انه تع قادر على مثل
مقدور العبد لكنه لا يقدر على نفس مقدور العبد والا اي وان كان الله
قادرا على نفس مقدور العبد لو اراده اي لو اراد الله مقدورا للعبد
وكرهه العبد مع انه من شان المقدورات ان يوجد عند ارادة القادر

ایاه وان بنی علی عدمه عند الصارف عنه وکراهة القادر له لزم وقوعه
ای وقوع ذلک الفعل المقدور الذی اراده الله وکرهه العبد والا وقوعه
لازم ایضا وذلک الداعی ای لتحقق الداعی لوقوعه وهو ارادة الله تعالی له وا
الصارف عنه وهو کراهة العبد له فیلزم اجتماع النقیضین واجیب عنه
بان المکروه ای مکروه العبد لا یقع اذ لم یتعلق به ارادة اخری من الله تعالی
لایجاده اما اذا تعلق به ارادة الله تعالی المستقلة بایجاده فلا یلزم لا وقوعه
المبحث الثانی فی انه تعالی عالم ویدل علیه علی کونه عالما وجوه اربعة الوجه
الاول انه تعالی فاعل مختار لما تقدم فی بحث القدرة وکل مختار عالم لان المختار
هو الذی یقصد ما یرید ایجاده والقصد الی الشیء انما یتصور بعد العلم
به کما اشار الیه بقوله فیمتنع توجه قصده الی ما لیس بمعلوم وذلک ضروری
فیکون تعالی عالما بمقدوره الذی یقصد ایجاده فیثبت علمه تعالی وهو المطلوب معه
وقد علم من ذلک وجه تقدیم بحث القدرة علی العلم الوجه الثانی انه تعالی
حکیم وکل حکیم علیم اما بیان المقدمة الاولی فاشار الیه بقوله انه من
تامل احوال المخلوقات من المفردات والمرکبات وتفکر فی تشریح الاعضاء
ای اعضاء الحیوانات ومنافعها وتفکر فی هیئة الافلاک والکواکب وحرکاتها
المختلفة شرقا وغربا سرعة وبطوءا علم بالضرورة حکمة مبدعها وذلک لان
المعنی بالحکیم ان تکون الافعال الصادرة منه متقنة محکمة لا اختلال فیها
فات ترتیب غریب واحکام عجیب اما المقدمة الثانیة وهی ان کل حکیم
عالم فبدیهیة لا تحتاج الی بیان وقوله وما یری جواب سوال مقدر تقریره

السوال ان یقال اتقان الافعال لا یدل علی علم فاعلها لانا نری من عجائب
افعال الحیوانات ما یعجز الانسان عن مثلها مع عدم علم فاعلها مثل
النحلة مثلا فانه یبنی بیوتها المسدسة المحکمة مع کثرة ما فیها من الحکم
التی لا یعرفها الا المهندس وتری مع انها غیر عالمة بها فاجاب عنه بان ما ذکر
من افعال تلک الحیوانات فمن اقدار الله تعالی ایاها ای تلک الحیوانات علی تلک
الافعال والهام لها ای الهام الله تعالی للحیوانات ذلک فهی عالمة بها بخلق
الله العلم فیها الوجه الثالث الدال علی کونه تعالی عالما هو ان ذاته تعالی مجرد
ای حقیقته موجودة فی الخارج مجردة عن المادة ولواحقها لما انها من
سمات الامکان الموجبة للنقصان المنزه عنه تعالی حاضرة له تعالی وهو ظ
اذ کل شیء حاضر عند نفسه فیکون تعالی عالما به اذ العلم هو حضور الماهیة المجردة
عن المادة عند شیء اعم من ان یکون حاضرا عند نفسه او غیره اذ التغایر
الاعتباری کاف فی امثال ذلک لما ثبت انه تعالی عالم بذاته اراد ان یثبت
انه عالم بجمیع ما عداه من الموجودات فقال وهی ای ذاته مبدأ وعلة
لجمیع الموجودات لما مر من انتهاء جمیع الممکنات الیه بواسطة او بغیرها فهی
مبدأ لها قادر علیها ولما کان الله تعالی عالما بذاته وهی مبدأ لجمیع الموجودات
فهو عالم بمبدأ الموجودات والعالم بالمبدأ ای بمبدأ الشیء عالم بذی ای
بصاحب المبدأ ای الذی هو تعالی مبدأه وذلک لان من علم ذاته علما تاما
وعلم کونه مبدأ لغیره من الموجودات لان ذلک من تتمة العلم التام
وقیل لان ذاته تعالی مبدأ لغیره فیکون ذلک لانما تی باله واللازم

القريب من الثبوت للشيء وكذلك العلم بكونه مبدا للغير متضمن للعلم
به اي بالغير اذ العلم بالغير جزء للعلم بكونه مبدا للغير فيكون تعالى عالما
بالجميع اي جميع الموجودات الصادرة منه بواسطة او غيرها كما انه عالم بذاته
وهو المطلوب الوجه الرابع وهو دال على انه تعالى عالم بذاته وبجميع الموجودات
وتقريره انه تعالى مجرد عن المادة لما مر وكل مجرد يجب ان يعقل ذاته وسائر
المجردات تشمل المراد بالمجردات المفارقات باسرها والكليات اذ الكلي من حيث
هو كلي منقسم في جهة كالمجرد اما كونه عالما بذاته فعلم مما مر في الوجه الثالث
وهو انه مجرد حاضر لذاته فيكون عالما بها اذ العلم هو حضور الشيء عند العالم
لكن المص اراد ان يبين كونه عالما بذاته وبجميع المجردات بوجه اخر فقال لانه
اي المجرد يصح ان يعقل وحده اذ المانع من التعقل هو المادة ولواحقها والمجرد
بريء منها فيصح ان يعقل وكل ما يصح ان يعقل وحده يمكن ويصح ان يعقل
مع غيره لان امكان المعقولية وصحتها لازم لذاته فلا ينفك عنها سواء
كان وحده او مع غيره فكل مجرد يمكن ان يعقل مع غيره فيكون حينئذ
اي حين عقله المجرد مقارنة له للغير اذ التعقل اي تعقل شيء لغيره يستدعي
حضور ماهيته اي ماهية المعقول في العاقل اي له ولا نعني بالمقارنة الا ذلك
اي حضور المعقول للعاقل فثبت ان حقيقة المجرد يصح ان تكون مقارنة
لغيره من المجردات وصحة المقارنة اي مقارنة المجرد لمعقول من غيره لا يشترط
فيها اي في تلك الصحة كونها اي كون ماهية المعقول في العقل بل يجوز ان تقارنه
في الخارج لانه اي لان كونها في العقل مقارنتها اي مقارنة ماهية المعقول للعقل

ولا شك ان تلك المقارنة موقوفة على صحتها وامكانها فلو كان صحة المقارنة
مشروطة بالمقارنة في العقل يلزم اشتراط المقارنة في العقل الموقوفة
بصحتها على المقارنة في العقل فيلزم اشتراط الشيء بنفسه وهو محال كما
اشار اليه بقوله والشيء لا يكون شرطا لنفسه والا لتقدم على نفسه لتقدم
الشرط على المشروط واذا ثبت ان صحة المقارنة لا يكون مشروطا بكونها في
العقل فيصح اقتران ماهيته اي ماهية المجرد العاقل الموجود في الخارج في نفس
الامر بالماهيات المعقولة ولا معنى للتعقل اي لتعقل المجرد تلك الماهيات
الا ذلك اي كونها مقارنة له فثبت انه يمكن للمجرد ان يعقل غيره وكل ما
يعقل غيره امكنه ان يعقل كونه عاقلا لذاته اي للغير وهو ظ وذلك اي
تعقل كونه عاقلا للغير يتضمن كونه عاقلا لذاته لان كونه عاقلا للغير
نسبة بينه وبين الغير والعلم بالنسبة تستدعي العلم بالمنتسبين
اللذين هما ذاته والغير فيمكن ويصح تعقل المجرد لذاته ولغيره من المجردات
وكل ما يصح ويمكن للمجرد وجب حصوله له بالفعل اذ التغير من لواحق
المادة كما مر مرارا فلا يوجد في المجرد لا سيما في حق الله تعالى فانه واجب
الوجود من جميع جهاته فلا يكون فيه جهة التغير اصلا فيكون ما يمكن له واجب
ان يكون حاصلا له بالفعل فيكون الواجب تعالى عالما بذاته وبسائر المجردات
وهو المطلوب ولما ثبت عليه انه تعالى عالم بالماهيات تصورا لزم لزم منه كونه
عالما بالتصديقات وذلك لان لتلك الماهيات لوازم والعلم بالملزوم يستلزم
العلم باللوازم والعلم بها يستلزم التصديق بلزوم الثاني للاول فيلزم

علمه بها تصورا وتصديقا قال المص والوجهان الاخيران اى الثالث والرابع
مما اعتمد عليه الحكماء فى اثبات انه تع عالم بذاته وبالمجردات وفيهما نظر اما فى
الثالث فان تعالى لانم ان من علم ذاته علم كونه مبدا للغير وقد عرفت ان
العلم التام بالشىء يلزمه ذلك واما فى الرابع فان تعالى لانم ان كل مجرد
يمكن ان يعقل لجواز ان يكون بعض المجردات ممتنع التعقل واجيب
بان التعقل بوجه ما شامل لجميعها وان كان بالكنه ممتنعا فى بعضها
وايضا لانم ان كل ما يصح ان يعقل وحده يصح ان يعقل مع شىء اخر مع تعقله
ولانم ان كل ما يصح ان يعقل مع غيره يصح ان يعقل مع ساير ما عداه حتى يلزم
ان يكون كل مجرد يصح ان يعقل كل الاشياء وايضا لانم ان صحة المقارنة ليست
مشروطة بكونها فى العقل قوله لان كونها فى العقل عبارة عن مقارنتها للعقل
فلو كانت مشروطة به لزم اشتراط الشىء بنفسه قلنا لانم ذلك لان مقارنة
احد المعقولات للاخر فى العقل غير مقارنته للعقل والاول مشروط بالثانى
فلا يلزم اشتراط الشىء بنفسه قلنا لانم ذلك لان مقارنة احد المعقولات
للاخر فى العقل غير مقارنته للعقل والاول هذا ما قيل وعليك بالتامل والله
اعلم احتج المخالف للعقل بانه تع عالم بوجوه ثلثة الوجه الاول انه تع لا يعلم
شيئا لانه لو عقل وعلم شيئا عقل ذاته لكن التالى بط لما سنذكره بيان اللزوم
ان الشىء المعلوم له على تقدير علمه بشىء ما ان يكون ذاته او غيره فان كان
الاول فالملازمة ظاهرة وان كان الثانى لزم علمه بذاته لانه تع تعقل ويعلم
انه عقله او علم ذلك الشىء لما ذكرتم فى الدليل الرابع وفى ضمن ذلك علمه

بذاته لما ذكرتم ايضا فيلزم علمه بذاته وبيان علمه بذاته محال لان العلم
والتعقل اما نسبة بين العالم والمعلوم كما هو راى بعض او حصول
ماهية المعقول فى العاقل كما هو راى اخرين وكلاهما محال لان لاستحالة
حصول النسبة بين الشىء ونفسه لاقتضائها تغاير المنتسبين و
استحالة حصول الشىء فى نفسه وهذا هو بيان بطلان التالى الذى
وعدنا بذكره وقد اجاب عنه بعض بان التغاير الاعتبارى كاف فى امثال ذلك
وهو حاصل هنا لان الشىء باعتبار كونه عالما غيره باعتبار كونه معلوما
فعاد السايل وقال التغاير الاعتبارى الذى بحسب العالمية والمعلومية
فرع ثبوت العلم موقوف عليه فلما تفرع ثبوت العلم عليه لزم الدور
واعترض على ذلك بان ثبوت العلم لا يتوقف على التغاير توقف سبق ليلزم
الدور غايته انه توقف معية وما نحن فيه كذلك قال المص ونقض هذا الدليل
اجمالا بتصور الانسان نفسه اى لو صح الدليل بجميع المقدمات لزم ان لا
يتصور الانسان نفسه لان العلم والتصور اما نسبة بين العالم والمعلوم
واما حصول صورة المعلوم فى العالم وكلاهما متحقق فى تصور الانسان نفسه كما ذكر
بعينه لكن التالى بط لجواز تصور الانسان نفسه كما لا يخفى فان قيل فرق
بين علم الانسان نفسه وعلم الله الواحد الحقيقى بذاته وذلك لجواز التعدد
فى الانسان بوجه ما فيحصل ذلك التغاير بين العالم والمعلوم والله تعالى
واحد حقيقى لا تعدد فيه فلا يتصور التغاير قلنا اذا اخذتم كفاية
التغاير بوجه ما فلا خفاء فى وجوده فى الجملة فى الواحد الحقيقى كما اومانا

اليه ثم اجيب عنه بما يضمحل منه الشبهة كل الاضمحلال بان علمه تع بنفسه غير
منحصر فيما ذكرتم من انه اما نسبة بينه وبين العالم او حصول صورة في
العالم بل هو صفة حقيقية قائمة به تع متعلقة بذاته تعلقا خاصا به تعلم
ذاته فلا يلزم ما ذكرتم غاية ما يلزم ان يكون النسبة والتعلق من العلم
الذي هو صفة حقيقية وبين ذاته ولا محذور فيه وهذا بناء على مذهب
اهل السنة ان علمه تع صفة قائمة بذاته ذات تعلق بالمعلوم الوجه الثاني
انه لو علم شيا لزم كونه فاعلا وقابلا معا وهو باطل لما مر بيان الملازمة ان
علمه لا يكون عين ذاته لما سنذكره في الفرع الثالث ولا جزءه للزوم التركيب
المح في حقه تع اى العلم صفة حقيقية قائمة بذاته تع لامتناع قيام الصفة
بنفسها وقيام صفة شيء بغيره وتلك الصفة ممكنة في نفسها لامتناع تعدد
الواجب لذاته لان هذه تع لزوم الفعل لفاعله وذلك لانها لما كانت ممكنة
احتاجت الى فاعل موجد وهو ذاته تع لامتناع تعدد الواجب في صفته الحقيقية
لانه واجب من جميع الجهات ويكون ذاته تع قابلة لتلك الصفة لكونها قائمة بها
فكان علة اياها لصدورها عنه لامكانها في حد ذاتها واحتياجها الى ذاته تع الموجب
اياها قال ... لكم وقد سبق الجواب عنه في بحث العلة والمعلول فليراجع اليه الوجه
الثالث انه لو كان له تع صفة العلم لزم استكماله بالغير وهو مح بيان اللزوم
انه تعالى لو كان العلم صفة كمال له مع انه مغاير لذاته قائم به لكان الموصوف
ناقصا لذاته لانه انما يكمل بهذه الصفة التي هي كمال له مستكملا بغيره الذي
هو صفة العلم وان لم يكن العلم صفة كمال لزم تنزهه تع عنه اجماعا من الامة

لان كلهم معترفون بانه غير متصف بصفة النقص واجيب عنه بانه كمالها
اى كمال ذاته تع من حيث انه متصف به اى بالعلم الذي هو صفته وتوضيحه
انا نختار ان العلم صفة كمال قوله يلزم استكمال ذاته بها قلنا ممنوع وانما يلزم
ان لو كان صفة العلم لذات العلم وكمال ذاته تع لكونه متصفا به وليس كذلك
بل كمال تلك الصفة انما هو لكونها صفة له تع فالعلم صفة كمال لانه صفة لذاته
الكاملة في حد ذاتها لا لان ذاته يكمل بها فان عاد المستدل وقال العلم
نظرا الى نفسه ومن حيث هو لا يخلو من ان يكون صفة كمال او لا ويتم الدليل
فيجاب بانه صفة كمال صادق عنه تع فلا يلزم استكمال ذاته بالغير تامل
فرعان على القول بانه تع عالم الفرع الاول انه تعالى عالم بكل المعلومات كما هي
اى عالم بالكليات على الوجه الكلي وبالجزئيات على الوجه الجزئي وذلك
لان الموجب لعالميته اى لعلمه بالاشياء ذاته تع ونسبة ذاته الى الكل اى كل
المعلومات على السواء والا لكان لذاته تع اختصاص ببعض المعلومات دون
بعض فيحتاج ذاته في ذلك الى مخصص غيره وهو باطل واذا علمت ان نسبة
ذاته الى الكل على السواء فيقال فلما اوجب ذلك كونه عالما بالبعض وجب
كونه عالما بالباقي والا لم يكن نسبته الى الكل على السواء وقيل هذا منتقض
لان قدماء الفلاسفة يعلم الجزئيات بوجه كلي غير متغير كما انه يعلم ان
خسوفا جزئيا يعرض القمر عند كونه في برج كذا في وقت كذا ثم يقع
ولم يكن عند العالم بوجه هذا الوجه انه وقع ام لا وذلك اذ لو علمها جزئيا متغير
بحسب الان ... فعند تغير المعلوم يلزم احد الامرين لانه اذا علم مثلا ان زيدا

يلزم الجهل قلنا ح وانما يلزم ان نفى تعلقه الاول
فى الدار الان فعنه خروجه منها ان نفى علمه الاول يلزم الجهل تع عن ذلك
علوا كبيرا ام لم ينف علمه بل زال تحصل علمه بانه لم يكن فى الدار فيلزم التغير
فى صفاته وذلك ايضا مح لانه يلزم منه ان تكون تع محلا العلوم متجددة
حادثة بحسب المعلومات الجزئية المتغيرة قلنا فى الجواب انه تعلم الجزئى
على وجه فى ذلك يلزم احد الامرين لانه ان نفى علمه الاول لزم الجهل لكنه لم ينف
ذلك بل زال ذلك التعلق وان ادعتم بقاء التعلق قلنا لم سوى ذلك يلزم
التغير فى صفته قلنا ح بل تغير الاضافة والتعلق اى اضافة العلم وتعلقه
بالمعلوم الاول دون العلم فانه بحاله والتغير فى الاضافة والتعلق غير
مستحيل وقد يقال الزاما للحكماء انكم قلتم ان العلم بالعلة يوجب العلم
بالمعلول ولا شك ان الجزئى معلول حادث منه تع فيلزم علمه تع به تامل
ويحتمل انه تع لا تعلم ما لا يتناهى عددا واستدل عليه بوجهين الاول ما اشار
اليه بقوله لانه اى لان ما لا يتناهى ليس يتميز عن غيره اذ لو تميز عن غيره
لكان متناهيا هف بيانه انه اذا تميز عن غيره فينفصل عنه ويحاذ واحد
ونهاية مع غيره والمعلوم متميز عن غيره اذ لو لم يتميز عنه لم يتعلق به العلم
دون غيره فما لا يتناهى غير معلوم له وهو المط والى الوجه الثانى بقوله
ولانه اى لان العلم بما لا يتناهى يستلزم علوما لا نهاية لها بحسب المعلومات
الغير المتناهية لان العلم بكل واحد من تلك المعلومات تغاير العلم بغيره
لجواز العلم به مع الغفلة عن الغير لكن كونه محلا للمعلومات الغير المتناهية
مح بالاتفاق قلنا فى الجواب عن الاول المعلوم كل واحد منها اى من الامور

الغير المتناهية وتوجيه ذلك انه يقال فى ذلك ان ما لا يتناهى غير متميز
ان اردت به ان ما لا يتناهى من حيث هو لا يتناهى غير متميز فتم ولا يلزم من
ذلك ان لا يكون كل منها متميزا ومعلوما والمراد بكونه معلوما ان كل واحد
منها معلوم وان اردت به ان كل واحد منها غير متميز فممنوع ولا يلزم من تميز
كل واحد منها تميز غير المتناهى من حيث هو غير متناه وقلنا فى الجواب
عن الثانى العلم صفة واحدة قائمة بذاته تع متعلقة بكل واحد منها
لا يتناهى واللانهاية فى التعلق وهو امر اعتبارى غير موجود فلا يلزم
من ذلك ان يكون ذاته محلا لامور غير متناهية وكذلك اللانهاية فى
التعلق ولا استحالة فيها الفرع الثانى فى اختلافات واقعة فى علمه تع قال
انه تع عالم بعلم مغاير لذاته تع خلافا لجمهور المعتزلة فانهم قالوا انه تع
عالم بلا علم حذرا من لزوم كونه فاعلا وقابلا على تقدير زيادة العلم وثبوته
له قالوا انا نعلم الاشياء بحصول صورها فى اذهاننا وتنكشف الاشياء
عندنا بواسطة تلك الصور الحاصلة منها فى اذهاننا وعلم الله تع ليس كذلك
بل تنكشف الاشياء على ذاته بلا توسط صورة فهو عالم بلا علم وكذلك هو عالم
بعلم غير متحد به خلافا للمشائين اى لارسطو واتباعه فانهم قالوا علمه
متحد به حذرا من الكثرة فيه وكونه فاعلا وقابلا وكذا قدرته زائدة على ذاته
فهو قادر بقدرة مغايرة لذاته لنا على التغاير ان البديهة العقلية تفرق
بين قولنا ذاته تع عالم قادر فان الاول غير مفيد لانه ليس كلاما مفيدا
والثانى كلام تام مفيد ولو كان العلم والقدرة عين ذاته لم يكن بينهما

فرق كما لا يخفى وهذا يدل على مغايرة العلم وسائر الصفات لذاته وفيه
ان التغاير الاعتباري كاف في الفرق واما الدليل الثاني وهو قوله وايضا
مخصوص بالعلم وهو ان يقال العلم اما اضافة مخصوصة بين العالم
والمعلوم وهي التي سماها الجبائيان ابو علي وابنه وابو هاشم عالمية
او العلم صفة حقيقية واحدة قائمة بذاته تعالى يقتضي تلك الصفة الاضافة والتعلق
بالمعلوم وهي مذهب اكثر اصحابنا اي الاشاعرة او هو صور المعلومات
القائمة بانفسها في الخارج لا بالعالم وهي المثل الافلاطونية فانه ذهب الى
ان لكل معلوم مثالا في الخارج قائما بنفسه اذا التفت النفس اليه ادركته
او العلم صور المعلومات القائمة بذاته تعالى كما هو مذهب جمهور الحكماء
واياما كان فهو غير ذاته فثبت ان العلم مغاير لذاته وهو المطلوب ولما
ابطل مذهب المعتزلة اشار الى ابطال مذهب الثاني بقوله وفساد
الاتحاد سبق ذكره في بحث ابطال الاتحاد وقيل يجوز ان يكون ذلك اشارة
الى جواب سؤال مقدر كانه يقال يعتبر العلم بما ذكرتم اذ من جملة تفاسيره
انه صورة متحدة بالعلم فاجاب بان فساد الاتحاد قد سبق في بحثه هذا
ما نقل هنا ومن اراد تحقيق ذلك البسط فليراجع الى مطولاتهم تنبيه
اعلم ان العلم قسمان حصولي وهو ان يحصل في الذهن صورة المعلوم كزيد مثلا
فان العلم به عبارة عن حصول صورته في الذهن وحضوري وهو ان يكون
الشيء حاضرا في الذهن بنفسه لا بصورة مثل علمنا بتلك الصورة وعلمنا
بانفسنا وصفاتها وعلم الله تعالى من القسم الثاني لان اعيان الموجودات كلها

كليا تها وجزئياتها حاضرة عنده لا يغيب عنه كما قال لا يعزب عنه مثقال ذرة
الآية فلا يحتاج في انكشاف الاشياء عليه الى حصول صورة بل يكفيه حضورها
بانفسها عنده وكيفما والنسبة بيننا وبين الصور الحالة في اذهاننا نسبة
القابل الى المقبول والنسبة بين الله وبين معلوماته نسبة الفاعل الى المفعول
وهذه اقوى من الاولى لان النسبة بين القابل والمقبول بالامكان
وبين الفاعل والمفعول بالوجوب كما بين في محله فاذا كان المقبول حاضرا
عندنا القابل فالمفعول اولى بالحضور عند الفاعل والله اعلم احتجوا اي احتج
نفاة الصفة الزائدة على ذاته بوجوه اربعة الوجه الاول وهو قريب من الوجه
الثاني من الوجوه الدالة على نفي كونه تعالى عالما بذاته وهو انه لو قامت بذاته
تعالى صفة حقيقية موجودة لكانت ممكنة لاحتياج الصفة الى الموصوف الذي
هو غيرها ولامتناع تعدد الواجب لذاته ولو كانت كذلك لكان ذاته تعالى منفعلا
وموجدا لها لامتناع احتياج الواجب في صفته الى الغير فيكون تعالى قابلا لتلك
الصفة لقيامها بها وفاعلا معا لصدورها عنه وهو اي كون الشيء الواحد
البسيط فاعلا لشيء وقابلا له معا محال كما مر قلنا سبق جوابه في بحث
العلة والمعلول على انه يقال انكم اعترفتم بانه تعالى وجود خاص معروض للوجود
المطلق العام المشكك فيكون فيه جهتان فيجوز كونه فاعلا بجهة وقابلا باخرى
الوجه الثاني انه لا يجوز ان يكون له تعالى صفة زائدة اذ لو قام بذاته صفة حقيقية
زائدة عليه فلا تخلو من ان تكون تلك الصفة قديمة او حادثة وكل منهما باطل
وذلك لانه لو قام بذاته صفة وكانت قديمة لزم امران كل منهما محال احدهما

كثرة القدماء وهي ذاته وصفاته المتكثرة الموجودة فالقول به اي بلزوم
كثرة القدماء كفر بالاجماع الا يرى انه تعالى كفر النصارى بتثليثهم حيث قال
لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة ومعنى تثليثهم اثباتهم
الاقانيم الاصول الثلثة التي هي الوجود ويسمى اقنوم الاب والعلم ويسمى
اقنوم الابن والكلمة والحيوة ويسمى اقنوم روح القدس واذا كفر المثبت
للقدماء الثلثة فما ظنك بمن اثبت ثمانية وهي الحيوة والعلم والقدرة
والارادة والسمع والبصر والكلام والبقاء او تسعة هي هذه مع التكوين
فان القول بها ممتنع واجب التكفير والثاني من اللازمين هو ما اشار
اليه بقوله ولزم التركيب في ذاته تعالى لما به المشاركة والتمايز وذلك لانه تعالى
يشارك الصفة في قدمها اذ كل منهما قديم ويتميز تعالى عنها الصفة بخصوصية
لان كل امرين هما مشتركان في امر لابد وان يمتاز احدهما عن الاخر بخصوصية
والتركيب محال عليه تعالى لاستلزامه الامكان المنزه عنه تعالى هذا اذا كانت الصفة
قديمة وان كانت الصفة حادثة مع انها قائمة بذاته تعالى لزم قيام الحوادث بذاته
وهذا باطل واجيب عنه بان الصفة قديمة اي نختار قدمها ولا يلزم منه الكفر
وذلك لان القول بالذوات القديمة كفر دون القول بالصفات القديمة فان
قيل لو كان كذلك فلم كفر النصارى مع انهم قائلون باثبات الصفات القديمة
قلنا فالنصارى وان سموا ما اثبتوه من الاقانيم الثلثة صفات تسمية
لفظية الا انهم قائلون بكونها ذوات في الحقيقة والمعنى لانهم قالوا بانتقال
اقنوم الكلمة اعني العلم الى بدن عيسى عليه السلام لان طائفة من النصارى

وهم اليعقوبية قالوا ان اقنوم الكلمة تنزلت من سماء ذاته وتجسد بروح القدس
وصار انسانا هو المسيح فهو اقنوم لاهوتي واقنوم ناسوتي والمستقل
بالانتقال هي الذات لا الصفة اذ الصفة لكونها عرضا يمتنع الانتقال عليها
كما مر في بحث الاعراض ولا يجوز ان تكون تعالى قائلين بجواز انتقال الاعراض كما ذهب
بعضهم اليه والقدم عندهم اشارة الى الجواب عن لزوم التركيب وهو ان تعالى
القدم لكونه عبارة عن نفي الاولية او نفي المسبوقية بالغير يكون امرا عدميا
فلا يلزم التركيب في ذاته تعالى من الاشتراك فيه اذ المستلزم له الاشتراك في
الامور الموجودة المقومة لا العدمية اذ كل بسيطين يشتركان في ان كلا منهما
ليس هو الاخر مع عدم التركيب فيه الوجه الثالث الدال على ان صفاته تعالى
ليست بزائدة هو ان تعالى عالمية الله تعالى وقادريته واجبة لامتناع زوالها
عنه فلا تعلل بعلم ولا قدرة اذ الواجب لا يعلل بعلة والا لكان ممكنا لا واجبا
فلا تكون عالميته بسبب علم زائد ولا قادريته بسبب قدرة زائدة فلا تكون
له تعالى صفات زائدة ومنع المصنف واجيب عنه بان العالمية واجبة وكذلك فلا يعلل
فلتنازع وانما يكون كذلك لو كانت العالمية واجبة لذاتها لكنه ليس كذلك
بل العالمية واجبة بالعلم الواجب لاقتضاء الذات له لا ان العالمية واجبة
بذاتها ليمتنع التعليل اي تعليل العالمية بشيء وكذا القادرية واجبة
بالقدرة الواجبة لاقتضاء الذات لها لا بذاتها ليمتنع تعليلها الوجه الرابع
هو انه لو زاد علمه وقدرته على ذاته لاحتاج الواجب تعالى في انه يعلم ويقدر الى
الغير الذي هو العلم والقدرة اللذان هما غير ذاته فيكون محتاجا الى الغير

وهو مح لامتناع احتياج الواجب الى الغير لكونه منافيا للوجوب وفيه
ان الصفات عند الاصحاب لا هو ولا غيره فلا يلزم الاحتياج الى الغير اللهم
الا ان يقال ذلك غاية الصفة المجهولة كالعالم لا مبداه كالعلم واجيب عنه
بان ذاته تعالى اقتضى صفتين موجبتين للتعلقات العلمية بالمعلومات
والايجادية بالمقدورات فان اردتم بالحاجة اى باحتياجه في ان يعلم ويقدر
هذا المعنى اى انه محتاج الى هاتين الصفتين اللتين هما مقتضى ذاته تع
فلا نم استحالته اى هو نفس المتنازع فيه وان اردتم بالحاجة غيره فبينوه
حتى ننظر فيه بالصحة والجواب اى الفساد وعدم الصواب وقرر بعض الشارحين
هذا الوجه هكذا لو زاد علمه وقدرته على ذاته لاحتاج الواجب في ان يعلم ويقدر
الى الغير وهو المعلوم والمقدور اذ العلم والقدرة كما لا يحتاجان الى العالم
والقادر يحتاجان الى المعلوم والمقدور وهو المعلوم والمقدور غيره فيلزم
ان يكون ذاته محتاجا في ان يعلم ويقدر اى في صفاته الحقيقية الى الغير وهو
مح وتقرير الجواب بان ذاته تع اقتضى صفتين موجبتين للتعلقات العلمية
والايجادية اى العلم يقتضي التعلق بالمعلوم والمقدور يقتضي التعلق بالمقدور
فان اردتم باحتياجه في هاتين الصفتين هذا المعنى اى اقتضاء تلك
الصفتين التعلق بالمعلوم والمقدور فلا نم استحالته وان اردتم غيره
فبينوه تنبيه اعلم انه تعالى لما اقتضى صفة العلم اى يكون ذاته موجد العلم
بالاحسان تعالى لا يخ من ان يكون عالما بذلك ام لا فان كان الاول لزم ان
يكون للعلم مدخل في ايجاد نفسه ان كان عالما به بذلك العلم بعينه وان كان

بعلم اخر لزم تعدد صفة العلم فيه مع انه سنقل الكلام اليه ويتسلسل
وان كان الثاني فهو مناف لكونه فاعلا مختارا يفعل بقصد وارادة اللهم
الا ان يقال ذلك انما هو في ايجاد الاشياء الخارجية عن ذاته دون صفاته
اللازمة لذاته تامل فيه فانه من مهمات الاذكياء الباحثين لظهور الصواب
لا المجادلين المتعصبين فيه لكثرة السؤال والجواب اللهم ارنا الحق حقا
وارزقنا اتباعه وارنا الباطل باطلا وارزقنا اجتنابه المبحث الثالث في الحيوة
اتفق الجمهور من اهل الملة وغيرهم على انه تعالى حي لانه تع عالم قادر وكل
عالم قادر حي لا محالة لكنهم اختلفوا في المعنى اى في معنى حيوته تعالى
وذلك لانها في الشاهد اما نفس اعتدال المزاج او تابعة له وهو تع متعال
عن ذلك فذهب الحكماء وابو الحسين البصري من المعتزلة الى ان حيوته
تعالى عبارة عن صحة اتصافه تع بالعلم وهل يعلى هذا هي امر سلبي هو عدم
امتناع اتصافه بالعلم وذهب الباقون وهم جماهير المتكلمين من الا
شاعرة وغيرهم الى انها عبارة عن صفة حقيقية قائمة بذاته تعالى تقتضي
تلك الصفة هذه الصحة اى صحة اتصافه بالعلم ويدل عليها اى على ان الحيوة
هي هذه الصفة المقتضية لصحة اتصافها بالعلم انها لو لم تكن كذلك اى لو لم
تكن الحيوة تلك الصفة المقتضية لصحة اتصافه بالعلم لكان اختصاصه تع
بهذه الصحة اى صحة اتصافه بالعلم ترجيحا بلا مرجح وذلك بناء على ما نقل
عن المتكلمين ان ذاته تع مساوية لسائر الذوات فلو اختص بتلك
الصحة دون ذات الجماد المشاركة له في الذاتية ترجيحا بلا مرجح وهو بط

ولما كان هذا الاستدلال مبنيا على تماثل الذوات اشار الى بطلان ذلك
اولا بالنقض الاجمالي بقوله وينتقض اى الدليل المذكور باتصافه تع
بتلك الصفة التي هي الحدوث بان يقال لو صح هذا الدليل لزم ان لا يكون مخصوصا ب
بتلك الصفة اى الحدوث التي هي الصفة المقتضية لتلك الصورة مشروطا بصحة اخرى
والا لزم الترجيح بلا مرجح لما ذكرتم بعينه وثانيا بالمنع التفصيلي بقوله فيخص
الدليل بان ذاته المخصوصة الممتازة عن سائرها كاف في التخصيص و
الاقتضاء اى في تخصيص تلك الصفة بذاته فلا يلزم الترجيح بلا مرجح البحث
الرابع الارادة اعلم ان الفعل الاختياري الصادر من الانسان كما يحتاج الى ذاته
وعلمه بما يفعل كذلك يحتاج الى شوق منه اليه وذلك هو المسمى بالارادة في
الانسان ولا يكون ذلك الميل الذي هو الارادة الا لغرض منه من فعله من جلب
منفعة او دفع مضرة والا لكان الميل الى وقوعه دون لا وقوعه ترجيحا بلا مرجح
ونحن لما حصلنا في افعال الله تع انها كما تحتاج الى ذاته تع وعلمه كذلك تحتاج الى شيء
شبيه بميلنا ام لا تحتاج فقال الحكماء لا تحتاج والا لكان ذاته تع مستكملا بالغير
الذي هو الغرض من الفعل وهو مح وقال المعتزلة افعاله تع كما تحتاج الى ذاته
وعلمه تحتاج الى الارادة ايضا ولا يلزم الاستكمال بالغير لان الارادة وان لم تكن
الا لغرض لكنه غير عائد اليه تع فلا يلزم استكماله به بل الغرض عائد الى العباد
من الاحسان وايصال الخير اليهم فقال الحكماء ننقل الكلام الى ذلك اى ايصال
الخير فانه فعل اختياري له تع فلا يكون الا لغرض ويلزم المحذور واما الاشاعرة
فقالوا افعال الله تعالى كما تحتاج الى ذاته وعلمه تحتاج الى الارادة ايضا وقالوا

انه ان الفعل الذي بالارادة لا يكون الا لغرض فان قيل ما لم يكن وقوعه
اولى من لا وقوعه فيلزم الترجيح بلا مرجح قال لا نم استحالته من
القادر المختار فان للقادر ان يرجح احد مقدوريه بلا مرجح كما مر في
رغيفي الجائع وطريقي الهارب اذا عرفت هذا التفصيل فاعلم انه توافق
الجمهور من اهل الملة وغيرهم على انه تع مريد وتنازعوا في معنى ارادته تع
فقال الحكماء هي اى ارادته تع هي علمه المحيط بجميع الموجودات من الازل
الى الابد بانه كيف ينبغي ان يكون نظام الوجود حتى يكون ذلك النظام
على الوجه الاكمل والنظام الاحسن فالارادة عندهم علم خاص ويسمونه
اى ذلك العلم عناية منه على العباد وفسر الارادة ابو الحسين البصري
من المعتزلة بعلمه تع بما في الفعل من المصلحة الداعية الى الايجاد فهي عنده
ايضا علم خاص والنجار فسر الارادة تع بكونه غير مغلوب في فعله ولا مكره
فيه اى ليس فعله الصادر عنه بالايجاب فهي امر عدمي اعتباري عنده وقال
الكعبي فالارادة الله في افعال نفسه غير ارادته لافعال غيره فهي مفسرة عنده
بعلمه في افعال نفسه بها والامر تع في افعال غيره اى ارادة الله تعالى لافعال
الغير امره بها فيكون كل مامور مرادا عنده وقال اصحابنا اى الاشاعرة
وابو علي الجبائي وابو هاشم ابنه والقاضي عبد الجبار انها اى الارادة صفة
حقيقية زائدة على ذاته قائمة بها مغايرة للعلم والقدرة وسائر الصفات
مرجحة لبعض مقدوراته على بعض بالايجاد في اوقاتها الخاصة بايجادها لنا
على اثبات ما ذهب اليه الاشاعرة وهو انه ان تخصيص بعض المقدورات

دون بعض بالتحصيل والايجاد وبعضها بالتقدم والتأخر اى لا شك ان
بعض مقدوراته متقدم في الوجود والايجاد على بعض مع امكان عند
العقل تأخره وبعضها بالعكس في الابد اى لذلك التخصيص من مخصص
لان نسبة جميع المقدورات الى ذاته متساوية وكذلك نسبة جميع الازمنة
اليها على السوية لتساوي اجزاء الزمان في الحقيقة فلو لم يكن مخصص
لزم الترجيح بلا مرجح وهو باطل وليس هو اى المخصص نفس العلم فانه تابع
للمعلوم اذ العلم انما يتعلق بالشيء على ما هو عليه في نفسه فيكون تابعا له
فلا يكون مستقلا مخصصا والا لزم الدور ولا القدرة ايضا هي المخصص
فان نسبتها الى الجميع اى جميع المقدورات على وتيرة واحدة في ايجادها
فلا تخصص ايضا بسبب القدرة لتساوي نسبتها الى جميعها في جميع الازمنة
ولان شانها القدرة التأثير والايجاد والموجد من حيث هو موجد غير المرجح
والمخصص من حيث هو مخصص مرجح وذلك لتوقف الايجاد على الترجيح
كما لا يخفى والموقوف غير الموقوف عليه فالقدرة غير المخصص ولا شك
ان سائر الصفات مثل السمع والبصر والحياة والكلام لا يصلح للتخصيص
اذ الحياة كالقدرة في تساوي النسبة والسمع والبصر كالعلم في التبعية
والكلام لا تعلق به فلا بد من صفة اخرى من شانها التخصيص وهي الارادة
فثبت ثبوتها وهو المط لا يقال اشارة الى الاعتراض على الدليل المذكور
فيقال امكان وجود كل حادث انما هو مخصص بوقت معين فلا يمكن
ان يوجد قبله او بعده فذلك هو سبب التخصيص فلا يحتاج الى المخصص

هو الارادة من الموجد اى تعالى بوجوده اى وجود كل حادث مشروط
باتصال فلكي فاذا حصل ذلك الاتصال وجد ذلك الحادث فذلك هو المخصص
لا الارادة او علمه تعالى بحدوثه اى كل واحد من الحوادث في ذلك الوقت
الذي وجد فيه هو المرجح والمخصص لا صفة اخرى هي الارادة او علمه تعالى
بما في حدوثه فيه اى حدوث ذلك الحادث في ذلك الوقت من المصلحة اللائقة
بالعباد الباعثة لحدوثه فيه هو مرجحه ومخصصه بذلك الوقت فلا يحتاج
الى مرجح ومخصص هو الارادة وذلك لانه اذا علم الله تعالى ان وجود ذلك
الحادث في ذلك الوقت فلا يمكن ان يوجد قبله او بعده لان خلاف المعلوم
اى معلوم الله تعالى محال وكذلك اذا علم الله تعالى ان الاصلح بالعباد وجوده
فيه فلا يمكن غيره لان خلاف الاصلح محال لانا نقول في الجواب عما ذكر انه لا يجوز
ان يكون امكان كل حادث مخصصا بوقت معين لانه لو كان كذلك لكان
ذلك الحادث قبله ممتنعا ثم صار في ذلك الوقت ممكنا وهو محال اذ الممتنع
لا يصير ممكنا والا لزم الانقلاب المحال وايضا لو جاز ذلك لجاز ان يصير واجبا
فينسد باب اثبات الصانع مثل الانقلاب المحال هو انقلاب الممتنع الذاتي
فلم لا يجوز ذلك ايضا ما للعقد والكلام في ذلك الاتصالات اى لا يجوز ان يكون
المخصص هو الاتصالات الفلكية لان الكلام في تلك الاتصالات والحركات
والاوضاع الحاصلة منها ايضا كالكلام في وجود الحوادث فانها يحتاج
الى مخصص ومرجح فان الافلاك لبساطتها وعدم اختلاف فيها كما امكن
ان يتحرك على هذا الوجه الواقع من ان يتحرك الفلك الاعلى من المشرق

الى المغرب وفلك البروج بالعكس امكن ان يتحرك على خلافه بحيث يتحرك الاعلى
من المغرب الى المشرق وفلك البروج بالعكس وان يتحرك بحيث يكون
المنطقة دايرة اخرى غير معدل النهار وفلك البروج كما يتحرك احدهما من الشمال
الى الجنوب والاخر بالعكس وامكن ان يكون الكواكب المركوزة فيه في جانب غير
ما هي فيه واذا كان ذلك ممكنا فلا بد لذلك من مخصص حتى لا يلزم الترجيح
بلا مرجح فلا يكفي ذلك في التخصيص العلم اي لا يجوز ان يكون علم الله تع بحدوث
كل حادث في وقته هو المخصص اذ العلم بان الشيء سيوجد في وقته انما يتعلق
به اذا كان هو بحيث سيوجد فيه اذ العلم تابع للمعلوم كما مر فالحيثية سابقة
على العلم فلا تكون الحيثية السابقة ناشية منه اي من العلم اللاحق بها اذ
العلة لا تكون مسبوقة بالمعلول واما رعاية الاصلح فغير واجبة كما سنذكره فلا يجوز
ان تكون المخصص هو علمه تع بما في وجود كل حادث في وقته من المصلحة التي في حدوثه
فيه وانما تكون كذلك لو وجب عليه رعاية الاصلح وهو باطل كما سيجيء ان شاء الله
في البحث الرابع من الباب الثالث واحتج المخالف للقول بانه مريد بان الارادة
لو كانت صفة زائدة قائمة بذاته تع فلو تعلقت بشيء فاما ان يكون تعلقها به
لغرض او لا لغرض فان كان الاول لكان الباري تع ناقصا لذاته مستكملا بغيره
الذي هو ذلك الغرض وهو مح على الله تعالى وان كان الثاني يلزم الترجيح بلا مرجح
وهذا الشق غير مذكور في المتن واجيب عنه بان تعلقها اي تعلق الارادة بالمراد
لذاتها اي لذات الارادة فانها لذاتها تقتضي التعلق بالمراد لا لغيرها الذي هو
الغرض قيل توجيهه انا نختار ان تعلقها لا لغرض قوله يلزم الترجيح بلا مرجح قلنا

انما يلزم ذلك ان لو كان تعلقها بالمراد لغيرها لكنه مم والظ ان يقال لا نم
استحالة ذلك لان لو كان تعلقها في حق القادر كما عرفت في اختيار احد
رغيفي الجائع وطريقي الهارب كما اومانا اليه في اول المبحث فرع على ثبوت
الارادة له تع وهو ان يقال ارادته تع غير محدثة كما عليه الاشاعرة بل قديمة بذاته
تعا وقالت المعتزلة ارادته تع قائمة بذاتها اي بنفسها اي الارادة حادثة لا في محل
غير محتاجة الى محل تقوم به وذلك لانها على تقدير كونها حادثة فاما ان يكون
في محل هو ذاته تع ويلزم منه ان يكون ذاته محلا للحوادث وهو باطل او في محل
غير ذاته ويلزم منه كون صفة الشيء قائمة بغيره وهو ايضا وهو ظ الاستحالة
او لا في محل وهو ما ذهبوا اليه قيل لا يبعد انهم لما اعتقدوا ان مخصص كل حادث
بوقته المعين يجب ان يكون حادثا فيه اذ لو كان موجودا قبله لزم الترجيح
بلا مرجح وان مخصص الحوادث باوقاتها هو ارادته تع حكموا بحدوثها فهربوا
من قيام الحادث بذاته تع فالتجأوا الى انها قائمة بنفسها وقالت الكرامية
هي اي ارادته تع صفة حادثة في ذاته تع فيجوز عندهم كون ذاته محلا للحوادث لنا
على ان ارادته غير محدثة وجهان الوجه الاول ان وجود كل محدث موقوف على تعلق
الارادة به اتفاقا فلو كانت الارادة محدثة لاحتاجت الى ارادة اخرى يتعلق بها
وهذه الاخرى لحدوثها تحتاج الى ثالثة وهكذا فلزم التسلسل وهو مح فحدوثها
مح وهو المط الوجه الثاني ان ارادته تع لو كانت حادثة فاما ان تقوم بذاته تع
او بغير ذاته او تقوم الارادة به بنفسها والكل محال لحدوثها محال اما الثالث
فلانه يلزم منه قيام الصفة بنفسها وذلك غير معقول لاستحالة قد

عرض بدون محل يقوم به وهو ذلك المحال الذي زعمه محدث ورائح مع انه لو كان
كذلك كان لاختصاصه اي اختصاص الارادة تعالى بها بتلك الارادة القائمة بنفسها تخصيصا بلا
مخصص وذلك لان نسبتها اي نسبة تلك الارادة لكونها قائمة بنفسها غير
محتاجة الى محل الى جميع الذوات اي ذوات الاشياء الصالحة للاتصاف بها على
سواء ومع ذلك تخصيص ذاته تعالى بها دون غيرها ترجيح بلا مرجح ومعنى قوله و
كونها لا في محل اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لا نسلم ان تخصيصها
بذاته تعالى تخصيص بلا مخصص لان تلك الصفة اي الارادة لا محل لها وهو مخصص لها
بذاته تعالى لان ذلك مشترك بينها وبين ذاته تعالى لانه تعالى لا محل له ايضا كما هي فاجاب عنه
بان كونها لا في محل مفهوم سلبي اذ معناه عدم الحاجة الى المحل والامر السلبي
لا يصلح ان يكون مخصصا اي سببا للتخصيص الذي هو امر ثبوتي واما الثاني
فقد عرف بطلانه بان قيام صفة الشيء بغيره محال واما الاول فاشار الى
بطلانه بقوله وقيام الصفة الحادثة بذاته تعالى ممتنع لما سبق من استحالة
قيام الحوادث بذاته تعالى الفصل من الباب الثالث في سائر الصفات اي
باقي الصفات الثبوتية وهي الصفات التي لا يتوقف افعاله تعالى عليها وفيه
مباحث ستة المبحث الاول في السمع والبصر اعلم ان الجمهور على انه تعالى سميع
بصير لكن قال الحكماء وابو الحسين والكعبي من المعتزلة ان معنى كونه سميعا
بصيرا انه عالم بالمسموعات والمبصرات فالسمع والبصر عندهم علم خاص
كالارادة وقال الاشاعرة انهما صفتان له تعالى زائدتان على العلم قال المصنف دلت
الحجج السمعية مثل قوله تعالى السميع العليم وقوله انني معكما اسمع وارى وغيرهما

من الايات الدالة على انه سميع بصير وليس في العقل ما يصرفها عن ظواهرها
اي لم يقم دليل عقلي على عدم اتصافه تعالى بهما حتى يجب صرف تلك الحجج عن ظواهرها
كما في المتشابهات فيجب الاقرار بهما اي بتلك الحجج وهو ثبت مدلولها وهو انه تعالى
سميع بصير وهو مذهب الملة وقوله فيكون بالفاء يدل على انه من تتمة الدليل
المذكور تفريعا عليه اي اذا ثبت الاقرار بهما فيكون تعالى عالما بالمسموعات
والمبصرات وفيه تأمل اذ ذلك ليس مذهب الاشاعرة بل مذهب الحكماء
وبعض المعتزلة كما اشار اليه وقد قيل في بيانه انه اراد بقوله فيكون عالما
بالمسموعات والمبصرات انه سميع بصير واللام للاستغراق واراد بيان
شمولهما لجميعها كما في العلم والقدرة وذلك لان موجب كونه سميعا بصيرا
ذاته تعالى ونسبته الى الجميع على السواء فهو سميع بصير بجميع المسموعات و
المبصرات كلها وقوله حال حدوثهما اشارة الى جواب ما يقال ان سمعه وبصره
قديمان كما بيناه اذ لا مسموع ولا مبصر في الازل والسمع بلا مسموع وكذا
البصر بلا مبصر غير معقول فقال سميع بصير بهما حال حدوثهما اي يتعلق
سمعه القديم وبصره القديم بهما بعد حدوثهما ويدل قوله وهو المعنى بكونه
تعالى سميعا بصيرا اشارة الى ان المصنف رحمه الله اختار هذا المذهب وهو ان معنى
كونه سميعا بصيرا انه عالم بالمسموعات والمبصرات والا ليس ذلك مذهب
الاشاعرة المقصود اثباته هنا وقد نقل انه في بعض النسخ بدل قوله فيكون
ولانه تكون ولو صح يكون ذلك دليلا مستقلا على اثبات مذهب بعض المعتزلة
كما ان قوله دلت الحجج السمعية لاثبات مذهب الاشاعرة والعبارة لا تخلو عن شيء

واستدل بان الحي اي استدل بعض علما انه تع سميع بصير بان الله تعالى حي وكل
حي يصح ان يتصف بهما اي قال انه لم يتصف الحي بهما اي بالسمع والبصر كان
ناقصا لانه اذا لم يتصف الحي بهما يتصف بضدهما اذ لا يخلو الشيء عن الضدين
وضدهما الصمم والعمى والاتصاف بهما نقص كما لا يخفى فلو لم يتصف الله تع
بالسمع والبصر كان ناقصا وهو محال قال المصنف وهو اي هذا الدليل اقناعي خطابي
لا برهاني لانه موقوف على مقدمتين احديهما ان كل حي يصح ان يتصف بهما
والثانية ان عدم اتصاف الحي بهما نقص وللمخالف ان يمنعهما فيقول لا نسلم ان
كل حي يصح ان يتصف بهما اذ بعض الهوام لا يصح له السمع والعقرب لا يصح له
البصر ولا نسلم ان عدم اتصاف الحي بهما نقص قوله اذا لم يتصف بهما اتصف بضدهما
قلنا يجوز الخلو عنهما كالجسم الشفاف الخالي عن السواد وضده اي البياض
مع انه لكونه جسما يصح اتصافه بهما وايضا يجوز ان تكون حيوته تع مخالفة
لحيوتنا بالحقيقة فلا يلزم الاشتراك في احكامها احتج المخالف للقول بانه تع سميع
بصير بوجهين الوجه الاول انه تعالى لو كان سميعا بصيرا يلزم اما قدم العالم او
حدوث صفته تع وكلاهما محال وذلك لان سمعه وبصره ان كانا قديمين لزم
الاول لان ثبوت السمع في الازل بدون المسموع والمبصر غير معقول فاذا قدم
السمع والبصر لزم قدم المسموع والمبصر وهو باطل عندكم لان ما سوى الله تعالى
حادث وان كانا اي السمع والبصر محدثين مع انهما صفتان لله تعالى قائمتان
بذاته كان ذاته تع محل الحوادث وهو محال لما عرفت في نفي قيام الحوادث بذاته تع
واجيب عنه بانا نختار انهما صفتان قديمتان ولا امتناع في كون صفته حادثة قوله

يلزم قدم المسموع والمبصر قلنا انما يلزم ذلك ان لو كانا ادراكين بالفعل
ولم يقل به احد بل القائل بهما قائل بانهما اي السمع والبصر صفتان تقتضيان
وفي بعض النسخ تستعقبان الادراك وسواء ادراكهما تعلقهما بالمسموع
والمبصر عند وجودهما فلا يلزم قدم المسموع والمبصر ولا كونهما محلا للحوادث
نعم يلزم التغير في ذلك التعلق وهو اعتباري لا قيام له حقيقة بذاته
الوجه الثالث ان السمع والبصر لهما تاثر الحاسة عن المسموع والمبصر او ادراك
مشروط به اي بتاثر الحاسة لان الابصار انما يحصل بواسطة انطباع المرئي
في الحاسة او لخروج الشعاع منها اليه والسمع والبصر يحصل بوصول الهواء الحامل
للصوت الى الصماخ وهما محال على الله تعالى لامتناع الحاسة في شانه اذ هي
من خواص الاجسام واجيب بمنع الصغرى اي لا نم ان السمع والبصر عبارتان
عما ذكرتم بل هما عبارتان عن ادراك المسموع والمبصر سواء كان بالحاسة اولا
المبحث الثالث في الكلام تواتر اجماع الانبياء عليهم السلام واتفاقهم على انه سبحانه
وتعالى متكلم لان كلا منهم قال امرنا الله بكذا ونهانا عن كذا واخبر عن كذا ومعنى
هذا انه متكلم وثبوت نبوتهم لا يتوقف على ان يثبت كونه تعالى متكلما بقول
الانبياء لان ثبوت نبوتهم غير موقوف عليه وفي بعض النسخ على كلامه وذلك
لان من ادعى النبوة وظهرت المعجزة على يديه وعلمنا ان ظهور المعجزة على يد الكاذب
ممتنع علمنا انه نبي من غير توقف على كونه تع متكلما وح يجوز اثباته بقول النبي لانه
لا يفضي الى الدور وهو محال الذي اي يكون تع متكلما بسبب قول الانبياء وقد
اختلف في كلامه تع بعد الاتفاق على انه متكلم وذلك لانه وقع قياسين متعارضين

حروف
النتيجة وهما كلام الله صفة له وكل ما هو صفة له فقديم وكلام الله هو مؤلف من
مترتبة وكل ما هو كذلك فهو حادث فقال الحنابلة كلامه حروف واصوات
قديمة قائمة بذاته تعا فهم منعوا ان كل ما هو مؤلف من حروف واصوات مترتبة
فهو حادث والمعتزلة قالوا كلامه حروف واصوات حادثة قائمة بغيره خلقه تع
لان معنى كونه متكلما عندهم انه موجد للحروف والاصوات فالاتحاد قائم بذاته
واما الحروف والاصوات فاوجدها الله في الغير اما في جسم هو اللوح المحفوظ او ملك
هو جبريل او انسان هو نبي فهم منعوا ان المؤلف من الحروف والاصوات صفة
الله تعا والكرامية قالوا كلامه صفة له مؤلف من حروف واصوات قائمة بذاته
حادثة فهم منعوا ان الكلام مؤلف من حروف واصوات قديمة ظ واشار
المص الى ذلك بقوله وكلامه ليس بحروف واصوات مترتبة بذاته خلافا للحنابلة
القائلين بذلك مع قدمهما والكرامية القائلين به مع حدوثه او مترتبة بغيره
خلافا للمعتزلة القائلين بايجاد الله الحروف والاصوات في الغير كما عرفت بل
هو اى كلامه تع هو المعنى النفسي الواحد القديم القائم بذاته المعبر عنه بالعبارات
المختلفة من الامر والنهي والخبر بحسب اللغات المتغيرة بحسب الاعصار ويجوز
اطلاق الكلام على ذلك المعنى النفسي كما قال الشاعر ان الكلام لفي الفؤاد وانما
جعل اللسان على الفؤاد دليلا وهذا المعنى هو الامر المغاير للعلم والارادة لانه
اى الكلام قد يخالفهما اى العلم والارادة فبينه بيانه لان الانسان قد يخبر عما لا يعلمه
ويامر بما لا يريده كالامر للاختبار قال المص وبيان مغايرته لهما فان ابا لهب امر
ابا لهب بالايمان مع علمه بانه لا يؤمن اذ لو علمه انه يؤمن لآمن لان خلاف علمه مح

متعلق
وانما امر به مع علمه بانه لا يؤمن علم ان كلامه غير علمه لان الكلام الذي هو الامر
بايمانه وعلمه بعدمه فهما متغايران ومع امتناع ارادته لانه لا يخالف علمه لانه لو اراد
ما خالف علمه لوجب علمه وقوعه والا كان عاجزا ولو وقع كان علمه جهلا فعلم ان ارادته
غير كلامه قال الشم والاطناب في ذلك اى في حصر كلامه ومغايرته للعلم والارادة
قليل الجدوى اى الفائدة فان كنه ذاته تعا وصفاته محجوب عن نظر العقول ومع
على كونه تع متكلما اخبر الله تعا وهو اللفظ الدال على الكلام النفسي صدقا لان الكذب
نقص والنقص على الله تع محال لانه الكذب نقص ان علم بالعقل يلزم القول بالحسن
والقبح العقليين وهو بط وان علم بالسمع اى بقوله تع يلزم الدور واجيب عنه
تارة بانه معلوم عقلا ولا باس به في امثال ذلك واخرى بانه معلوم بخبر النبي
المخبر عن الله فلا دور المبحث الثالث في البقاء ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري
الى انه تع باق ببقاء زائد على ذاته تع قائم به تع ونفاه اى البقاء القاضي ابو بكر
الباقلاني وامام الحرمين والامام فخر الدين الرازي وقالوا ليس البقاء صفة
وجودية زائدة قائمة بذاته تعالى واحتجوا على نفيه بوجهين اشار الى الاول
بان البقاء لو كان امرا موجودا لكان باقيا اذ لو لم يكن باقيا لما كان سببا
لبقائه تع فح نقول اما ان يكون البقاء باقيا بذاته تع ويلزم الدور اذ بقاء الذات
به كما عرفت وهو بقاء البقاء بغيره او يكون البقاء باقيا بنفسه اى بعينه
البقاء فيلزم ان يصير البقاء الذي هو صفة الذات ذاتا باقيا بنفسه وهو بط
او يكون باقيا ببقاء آخر فينتقل الكلام اليه ويلزم التسلسل والى الثاني بانه تع لو كان باقيا
لو كان ببقاء قائم به ولا شك ان البقاء غيره لكان واجب الوجود لذاته واجبا بالغير

قبل ص

وذلك لاحتياجه في وجوده المستمر الى غيره الذي هو البقاء، لكن هذا اي احتياج الذات
حينئذ باطل لامتناع احتياج الواجب الى الغير احتج الشيخ ابو الحسن على ان البقاء
امر وجودي زائد على ذات الباقي بان الشيء الحادث حال حدوثه لا يكون باقيا لان
البقاء عبارة عن حصول الشيء في زمان ثان او مشروط به وذلك حال الحدوث ثم
ثم يصير ذلك الحادث باقيا بعد حدوثه ثم لا شك في تغيره وتبدله من حال الى حال
ثم هذا التبدل التغير للشيء الحادث بعد ما لم يكن له ليس في ذاته لان ذاته ليس
مما لم يكن ذاتا ثم يصير ذاتا ولا في عدم اي عدم البقاء اي يستحيل ان يصير عدم البقاء
بقاء بل التبدل التغير انما هو في صفة زائدة على ذات الحادث بان يكون الحادث
حال حدوثه حادثا ثم صار بعد الحدوث باقيا وهو المط وقد يقال لو كان التبدل
لما في الذات او في عدمها فالاول باطل لما مر والثاني ايضا باطل اذ التبدل في
العدم غير معقول لان تبدل احد الحالتين الى الاخرى يقتضي ثبوتهما احديهما
فثبت ان البقاء امر ثبوتي زائد على ذات الباقي وهو المط ونوقض هذا الدليل
بالحدوث اي لو صح الدليل المذكور بجميع مقدماته لزم ان يكون الحدوث امرا
ثبوتيا زائدا على ذات الحادث لكن التالي باطل لما مر في بحث الحدوث والقدم
انه امر اعتباري بيان اللزوم ان يقال الحادث قبل حدوثه لم يكن حادثا ثم صار
حادثا وهذا التبدل والتغير ليس في ذات الحادث ولا في عدمه لما ذكرتم بعينه فيكون
في الحدوث بانه لم يكن حاصلا ثم صار حاصلا فيكون الحدوث صفة ثبوتية ثم
اشار المص الى تحقيق معنى البقاء فقال واعلم ان المعقول من بقاء الباري تعالى
امتناع عدمه ومن بقاء الحادث مقارنة وجودها الزمانين فصاعدا وقد عرفت

ان الامتناع ومقارنة الزمان من المعاني العقلية التي لا وجود لها في الخارج
اما الامتناع فظ واما مقارنة الزمان فلانها من الامور النسبية الغير الموجودة
في الخارج او لكونها عارضة للزمان الذي هو امر اعتباري موهوم عند
المتكلمين وما يعرض للاعتباري اولى بان يكون اعتباريا المبحث الرابع في صفات
اعلم ان اكثر المتكلمين اثبتوا له مع صفات سبعة هي الحيوة والعلم والقدرة
والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام وبعضهم زاد عليها البقاء
فيكون صفاته ثمانية واما القول بصفات اخر غير هذه الثمانية فهو مذهب
الشيخ كما اشار اليه بقوله اثبتها الشيخ ابو الحسن الاشعري وهي الاستواء واليد
والوجه والعين للظواهر الواردة بذكرها نحو قوله تع الرحمن على العرش
استوى وقوله يد الله فوق ايديهم وقوله كل شيء هالك الا وجهه وقوله تجري
باعيننا واولها اي الظواهر المذكورة الباقون من المتكلمين وقالوا المراد
بالاستواء الاستيلاء فهو عائد الى القدرة وباليد القدرة وبالوجه الوجود
وبالعين البصر قال المص رحمه الله والاولى في ذلك اتباع السلف في الايمان
بها والرد اي رد العلم بمعانيها الى الله تع فيقال نؤمن بما اراد الله بها الخامس
في التكوين قالت الحنفية صفة لله تع قديمة وكانه هذا اخذ من قوله كن فيكون
وهذه الصفة تغاير القدرة بوجهين الاول ما اشار اليه بقوله فان متعلق
القدرة وهو الممكن قد لا يوجد اصلا فانه تع قادر على ان يخلق شيئا مما نعقده
لكن لم يخلق فنعلم ان متعلق القدرة قد لا يوجد بخلاف متعلق التكوين
وهو المكون فانه يستحيل انه لا يوجد فنعلم من ذلك ان التكوين غير القدرة

والثانى ما اشار اليه بقوله والقدرة يتعلق بامكان الشيء وصحته فى نفسه اى التكوين
يتعلق بوجوده فالقدرة غير التكوين قلنا فى الجواب لا نم ان القدرة يتعلق بامكان
الشيء بل لا امكان اى امكان الممكن بالذات اى لذاته فان الامكان غير معلل
بشيء بل امكان الممكن لذاته لان القدرة مؤثرة فيه بل هى مؤثرة فى ذات الممكن
ووجوده قيل هذا جواب عن الوجهين لانهما مبنيان على هذه المقدمة الممنوعة
وقيل هذا جواب عن الوجه الثانى وقوله والتكوين كما انه اشارة الى تحقيق معنى
التكوين يعلم منه الجواب عن الاول لانه اذا علم ان التكوين هو التعلق الحالى
اى تعلق القدرة بالمقدور حال الايجاد ولذلك يترتب عليه الوجود اى وجود
المقدور كما قال تع انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فعلم من ذلك ان التكوين
هو تعلق القدرة بعد انضمام الارادة بها وهو التعلق الحالى ويكون اى فيوجد
المكون بلا تاخير كما دل عليه الفاء التى هى للتعقيب بلا مهلة فبطل لا نم ان تتعلق
القدرة قد لا يوجد اصلا وانما لم يوجد اذا لم يتعلق به بالفعل واذا تحقق ان
التكوين هو التعلق الحالى فلا يكون صفة حقيقية قديمة زائدة على القدرة اعلم
ان الرؤية حالة زائدة على العلم وذلك لانا اذا علمنا شيئا ثم رأيناه علمنا بالبديهة
تفرقة بين الحالين مع حصول العلم فيهما فهذه الحالة الزائدة عند النظر اليه هى
الرؤية وقد اختلف فى جواز رؤيته تع فقال بعض لا يجوز رؤيته اصلا لا فى الدنيا
ولا فى الآخرة وقال بعض يجوز رؤيته فيهما واختلفوا فى وقوعها فى الدنيا فقيل يجوز
وقيل لا يجوز كما ورد فى بعض الاحاديث والاخبار واما وقوعها فى الآخرة فاكثر اهل
الملة قائلون به كما اشار اليه بقوله السادس اى المبحث السادس فى انه سبحانه وتعالى

يصح ان يرى فى الآخرة وفسر ذلك بقوله بمعنى انه ينكشف لعباده المؤمنين
فى الآخرة انكشاف البدر المرئى يعنى يحصل لعباده المؤمنين علم فى الآخرة بذاته
تعالى نسبته الى العلم الحاصل لهم فى الدنيا كنسبة العلم بالبدر المرئى بعد رؤيته
الى العلم به قبل رؤيته كما قال صلى الله عليه وسلم انكم سترون ربكم كما ترون القمر
ليلة البدر خلافا للمعتزلة فانهم ينكرون صحة رؤيته تعالى ولما كان الرؤية
فى الشاهد انما هى بارتسام صورة المرئى فى الرائى واتصال شعاع من الرائى
الى المرئى وهو ممتنع فى شانه تعالى قال من غير ان يصح رؤيته تع من غير ارتسام
واتصال شعاع وحصول مواجهة خلافا للمشبهة والكرامية فى حصول المواجهة
فانهم جوزوا رؤيته تع لاعتقادهم كونه فى جهة اما الاول وهو الانكشاف التام
فيدل عليه وجوه سبعة الوجه الاول ان موسى عليه السلام سأل الرؤية كما
حكى الله تع عنه بقوله رب ارنى انظر اليك فلو استحال اى المسئول وهو الرؤية
كان سؤاله عليه السلام جهلا ان لم يكن موسى عالما باستحالتها او كان سؤاله عبثا
لا فائدة فيه ان كان عالما باستحالتها وكل منهما قبيح على الانبياء فثبت ان الرؤية
غير مستحيلة فصح جواز الرؤية الوجه الثانى انه تع علقها اى الرؤية باستقرار
الجبل فى قوله فان استقر مكانه فسوف ترانى وهو اى استقرار الجبل من حيث
هو استقرار ممكن واذا كان المتعلق عليه وهو استقرار الجبل ممكنا فلكان
المعلق به وهو الرؤية يكون ممكنا لان امتناع المعلق عليه يستلزم امتناع
المعلق به فامكانه يستلزم امكانه فالرؤية ممكنة وهو المط وانما قيد استقرار
الجبل بقوله من حيث هو لئلا يقال انه علق الرؤية مع وهو استقرار الجبل

حال الحركة كما دل عليه قوله ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني
فاستقراره حال الحركة محال لان استقرار الجبل من حيث هو استقرار ممكن
والتعليق انما هو به من حيث هو لا به حال الحركة على انه يقال ان استقراره
حال الحركة ممكن نعم الاستقرار مع الحركة مستحيل لا انه لم يدل عليه اى على
ان المعلق عليه هو الاستقرار مع الحركة فتامل وفيه ما يقال لو كان المعلق عليه
هو الاستقرار من حيث هو وهو ممكن فيجب وقوع الرؤية لكنها لم يقع وقوعه
لقوله سبحانك تبت اليك وقوله لن تراني لان المعلق به لا يجب ان يكون عقيبه
بلا مهلة يجوز وقوعه في الآخرة والمنع انما هو في الدنيا وهو الذي ادعى صحته
الوجه الثالث قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة والنظر حقيقة في الرؤية
فيجوز رؤيته لاخباره عن وقوعها يومئذ الوجه الرابع قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون
وجه الاستدلال بالآية انها تدل على ان الله تعالى اوعد الكفار بانهم يوم القيامة
محجوبون عنه تعالى وذلك يدل على ان المؤمنين ليسوا محجوبين عنه تعالى والا لم يكن للمؤمنين
محجوبين عنه تعالى فيرونه يومئذ واما الثاني فهو ان رؤيته تعالى من غير انطباع صورة
صورة المرئي في الرائي واتصال شعاع من الرائي الى المرئي فلتقدسه عن الجهة والمكان
لما ثبت في فصل التنزيهات واذا تقدس عن الجهة والمكان فلا يتصور في شأنه ذلك
فثبت صحة رؤيته من غير ذلك وهو المطلوب واستدل على صحة رؤيته بدليل عقلي بان
الجسم مرئي لانا نرى الطول والعرض وهو جسم وتصدى لبيان ان الطول جوهر بقوله
والطول ليس بعرض لئلا يمنع ان المرئي جسم بل المرئي انما هو السطح والعرض والطول
التي هي اعراض كما هو راى الحكماء وانما قلنا ان الطول ليس بعرض اذ لو كان الطول عرضا

بتجزى
فالعرض لا بد له من محل يقوم به لكان تباعد اما بجزء واحد من الاجزاء التي لا
التي تركب الجسم الطويل منها كما هو راى المتكلمين فيكون ذلك الجزء الذي قام به الطول
اكبر مقدارا من حجم جزء واحد لانه ذو طول ومقدار فينقسم لان كل ذي مقدار
منقسم فلا يكون جزءا لانه ليس بمنقسم والمفروض انه جزء هف او يقوم الطول
باكثر من جزء واحد فيقوم العرض الواحد بمتعدد وهو ممتنع كما مر في بحث الاعراض
فثبت ان الطول ليس بعرض بل هو جوهر اى جواهر موجودة متالفة في سمت
واحد وذلك جسم كما هو مذهب المتكلمين من ان المركب من جزئين فصاعدا جسم
عندهم وهو مرئي والعرض كالسواد والبياض وسائر الالوان ايضا مرئي فصحة
الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض والامر المشترك لا بد له من علة مشتركة فالمصحح
للرؤية مشترك اى يجب ان يكون مشتركا بين الجوهر والعرض وهو اى المصحح المشترك
بينهما اما الحدوث او الوجود لا ثالث لهما لا الاول اى الحدوث لا يصلح ان يكون
علة لصحة الرؤية لانه امر عدمي لكونه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم فالعدم
ماخوذ في مفهومه وما هو كذلك عدمي والعدمي لا يصلح لان يكون علة لامر وجودي
هو الصحة فتعين الثاني اى الوجود لكونه سببا لصحة الرؤية والوجود كما انه
مشترك بين الجوهر والعرض كذلك مشترك بينهما وبين الواجب تعالى فيصح
رؤيته تعالى وهو المطلوب واعترض عليه على الدليل المذكور بان التاليف عرض
وتوجيه الاعتراض انه يقال لا نسلم ان المرئي هو الجسم بل المرئي هو تالف الاجزاء
بعضها مع بعض وهو عرض فلا يكون المرئي الا العرض لا هو والجوهر لتكون
صحة الرؤية مشتركة بينهما لكن لا نسلم ان صحة الرؤية تحتاج الى مصحح وحينئذ انما يلزم

احتياجها الى سبب لو كانت الصحة موجودة لكنها عدمية كما اشار اليه بقوله و
الصحة عدمية اذ صحة الشيء عبارة عن امكانه وهو امر اعتباري غير موجود فلا
يحتاج الى سبب مصحح وان سلم احتياج الصحة مع كونها عدمية الى سبب ومصحح
فلا نم وجوب كونه اي كون ذلك السبب مشتركا بين الجوهر والعرض لما لم يجب
كون ذلك السبب وجوديا اما سند المنع الاول فاشار بقوله فان المختلفين
اي السببين المختلفين قد يشتركان في اثر ومعلول واحد بالنوع اذ الواحد
بالنوع يجوز ان يكون له علتان مستقلتان كما مر في بحث العلة فيجوز ان يكون صحة
رؤية الجوهر والعرض معللة بسببين مختلفين لا بسبب واحد مشترك وقوله
والصحة لما كانت اشارة الى سند المنع الثاني اي سلمنا ان صحة الرؤية مشتركة
بين الجوهر والعرض وتحتاج الى سبب مشترك لكن لا نم ان الحدوث لا يصلح لان
يكون سببا وذلك لان الصحة لما كانت عدمية لكونها عبارة عن عدم امتناع
الرؤية جاز ان يكون معللا بالعدم اذ تعليل العدمي بالعدمي جائز ولهذا قيل علة
العدم عدم علة الوجود وان سلم ان السبب المصحح ليس هو الحدوث بل الوجود
فلا نم انه يلزم منه صحة رؤيته تع فلم لا يجوز ان تمتنع رؤيته تع لفوات شرط
كانطباع صورة المرئي في الرائي واتصال شعاع من العين الى المرئي او وجود
مانع في شانه تع وذلك ان حقيقته تع غير قابلة للرؤية او له تع صفة مانعة عن
ذلك وذلك لانه كما يعتبر في تحقق الشيء وجود المقتضي يعتبر فيه وجود الشرائط
وارتفاع الموانع وبيان ذلك انه تع حي مع ان الحي في الشاهد مصحح للجهل والشهوة
ويمتنع منه عز شانه ذلك لكون ذاته تع غير قابلة لذلك ولذلك اجمع المعتزلة على امتناع رؤيته

تع ويحتج بستة اوجه الاول قوله تع لا تدركه الابصار توجيهه ان الاية تدل على المدح
لان ما قبلها وهو قوله ذلكم الله ربكم لا اله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه وهو
على كل شيء وكيل مدح وكذا ما بعدها وهو قوله وهو اللطيف الخبير فيكون
الواقع بينهما وهو قوله لا تدركه الابصار مدحا ليناسب ما قبلها وما بعدها فيكون
عدم الادراك البصري الذي هو عدم الرؤية مدحا فادراكه البصري الذي هو الرؤية
نقص يجب تنزيهه تع عنه فيمتنع رؤيته تع وهو المط او يقال لو امكن ان تدركه الا
بصار نقيض لقولنا تدركه الابصار فاذا ثبت صدق الاول لزم كذب الثاني
لكن الاول صادق فانه قول الحق تع فيلزم كذب الثاني فلا تدركه الابصار ويبطل
لعدم القائل بالفرق واجيب عنه تارة بان الادراك هو الاحاطة لان اصله اللحوق
والوصول يقال ادرك فلان الشيء اذا لحق به ووصل اليه وهو انما يتصور في المرئي
الذي له جانب وطرف فيتعالى تع لا نم ان الاية تدل على نفي الرؤية مطلقا بل على نفيها
على سبيل الاحاطة بحيث يحيط البصر بالمرئي من جميع الجوانب وهو ادراك
خاص ولا يلزم من نفي الرؤية على سبيل الاحاطة الذي هو ادراك خاص نفيها اي
الرؤية مطلقا اذ لا يلزم من نفي الخاص نفي العام وايضا هذه الرؤية التي على
سبيل الاحاطة نفس الحالة التي نعبر عنها بالانكشاف التام واجيب عنه اخرى
بان معنى الاية لا تدركه جميع الابصار لان الجمع المحلى باللام يفيد العموم كما بين
في محله فسلبه يكون سلبا للعموم وذلك لا يناقض ادراك البعض اي بعض الا
بصار قوله لا قائل بالفرق ممنوع للاتفاق على ان الكفار لا يرونه وايضا ان سلم
ان قوله لا تدركه الابصار سلب عام في جميع الابصار لكنه لا نم انه عام في جميع الاوقات

فلا يلزم منه عدم رؤيته في الآخرة الوجه الثاني قوله تعالى لموسى عليه السلام حين سأل
رؤيته لن تراني وكلمة لن للتأبيد كما ذكره النحاة فيلزم منه نفي رؤيته موسى أبدا
ويلزم من ذلك أن لا يراه أحد لعدم القائل بالفرق وأجيب عنه بالمنع أي لا نم أن كلمة
لن للتأبيد بل لتأكيد النفي كيف وقد قيل به في قوله ولن يتمنوه أبدا مع تمنيهم
في الآخرة قيل وإن سلم أن لن للتأبيد فيدل على عدم الوقوع لا على عدم صحة الرؤية
وهي المتنازع فيه الوجه الثالث قوله وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا الآية أو من
وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحي بإذنه ما يشاء فإن الله تعالى نفى الرؤية في وقت
الكلام لأنه أثبت التكلم بأحد الوجوه الثلثة المذكورة في الآية وكل منها ينافي الرؤية
أما الأول فلأن المشافهة لا تسمى وحيا وأما الأخيران فظاهران فينتفي الرؤية
في غيره أي غير وقت الكلام لعدم القائل بالفصل بالفرق وأجيب عنه بأن الوحي
أي لا نم أن الآية تدل على نفي الرؤية قوله لأنه نفى الرؤية وقت الكلام قلنا لا نم فإن قوله
أثبت التكلم بالوجوه الثلثة المنافية للرؤية والمشافهة قلنا لا نم فإن الوحي لا ينافي
الرؤية لأنه كلام يسمع بسرعة سواء كان المتكلم به محجوبا عن السامع أو لم يكن
محجوبا فيجوز الوحي مع الرؤية والمشافهة فلا يمتنع الرؤية وهو المط الوجه
الرابع أنه تع استعظم طلب الرؤية تو وذنب الوعيد والذم عليه فقال يسألك أهل
الكتاب أن تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا أرنا الله
جهرة فأخذتهم الصاعقة بظلمهم أي بطلبهم الرؤية جهرة وذنب الذم والوعيد
على طلب الرؤية أيضا في قوله حكاية عن الكفار وقال الذين لا يرجون لقاءنا أي
الكفار لولا أنزل علينا الملئكة أي هلا أنزل علينا الملئكة ليخبرونا أن محمدا صلعم

نبي مرسل من عنده تعالى أو نرى ربنا فيخبرنا بذلك فآمنا باتباعه وتصديقه
ثم قال لقد استكبروا في أنفسهم بطلب الرؤية وعتوا وطغوا عتوا وطغيانا
كبيرا فعلم من ذلك أن طلب الرؤية تستلزم الذم والعقاب فلا يجوز رؤيته
في الآخرة وإلا لما جاز أن يعاقب بها ويوبخ إذ القائل بها قائل بأنها من أعظم
المثوبات وأجيب عنه بأن الاستعظام والذم لأجل أنهم طلبوا ذلك أي الرؤية
تعنتا وعنادا بل لأن طلبهم إياها تعنتا وعنادا بدليل أنهم والذم في
طلب الرؤية لكونها ممتنعة بل لأن طلبهم إياها تعنتا وعنادا بدليل أنهم
طلبوا في الدنيا قبل أن تخلق الله تع قوة في أبصارهم بها يستعد لرؤيته تع فلا
يدل الآية على امتناع الرؤية يدل على ذلك أنه تع استعظم طلب إنزال الملكة
أيضا مع أنه غير ممتنع في نفسه فيجوز أن يكون الاستعظام والذم لأجل الطلب
نفسه إذ الطلب يدل على سوء الأدب وأنت تعلم أن في قوله تع وقال الذين
لا يرجون لقاءنا نوع إيماء على جواز الرؤية تأمل الوجه الخامس من الوجوه
الدالة على امتناع رؤيته تع معارضة لو كانت رؤيته جائزة لوجب أن نراه الآن
لكنه بط بيان ذلك أن الإبصار والرؤية في الشاهد أي فيما عندنا من المحسوسات
تجب عند حصول ثمانية شروط معلومة ثم بالتجربة الشرط الأول سلامة الحاسة
أي يكون الحاسة بحيث إذا قصد بها الناظر إلى الشيء أحسه وأشار إليه بقوله إذا
كانت الحواس سليمة غير مأوفة والشيء الذي يراد رؤيته جائز الرؤية وهو
ثاني الشروط وثالثها ما أشار إليه بقوله مقابلا للرائي أي حال كون الشيء المرئي
مقابلا للرائي كالجسم المحاذي له للرائي أو يكون المرئي في حكمه في حكم المقابل كالأعراض

القايمة به بالجسم المقابل والصورة المحسوسة في المرآة فانها لانعكاسها الى المرآة
في حكم المادة المقابلة للرائي و الشرط الرابع وهو ان المرئي لم يكن في غاية القرب
من الرائي و الخامس انه لم يكن في غاية البعد عنه و السادس انه لم يكن المرئي في غاية
اللطافة و السابع انه لم يكن في غاية الصغر بحيث لا يحيط به الحس و الثامن انه
لم يكن بينهما اي بين المرئي والرائي حجاب ساتر والا اي وان لم يجب الروية
عند حصول هذه الشرايط لجاز ان يكون بحضرتنا جبال لا نراها مع تحقق هذه
الشروط يجب الروية و الستة الاخيرة التي هي غير سلامة الحاسة وجواز
روية المرئي لا يمكن اعتبارها في روية الله تع لان هذه الستة انما يتصور فيما هو
في جهة وحيز وهو تع منزه عن ذلك فبقي من الشروط الممكنة في رويته الاول ان سلامة
الحاسة حاصلة له الان اي في الدنيا وهو ظ فلو صح رويته تع حصل الشرط الثاني
وهو جواز روية المرئي فح وجب ان يرى تع الان في الدنيا لحصول الشرطين الموجبين
للروية واللازم وهو رويته الان باطل بالاتفاق فالملزوم وهو جواز الروية
مثله في البطلان واجيب بان الغايب اي الابصار في الغايب ما ليس من شانه
ان يكون محسوسا ليس كالشاهد حتى يجب حصوله عند حصول الشرط فلعل
رويته تع تتوقف على شرط غير هذه الشروط لم يحصل الان في الدنيا كالقوة التي
يعطيها الله تع للابصار بعد البعث بها تقوى على رويته تع او تعالى لم يكن الروية
واجبة الحصول عند حصول هذه الشرايط لجواز ان يكون الروية بخلق الله في الرائي
بعد حصول هذه الشرايط فهذه معدات للروية لا موجبات لها قوله والا لجاز ان يكون
بحضرتنا جبال لا نراها قلنا هو غاية ذلك انه لم يقع وعدم الوقوع لا يدل على عدم

الجواز ولعدم وقوع مثل هذا استبعد في جوازه ومجرد الاستبعاد لا يفيده
الوجه السادس انه تع لا يقبل المقابلة للرائي و الانطباع فيه لما مر في فصل
التنزيهات من نفي الجسمية ولواحقها عنه تع وكل مرئي مقابل للرائي او منطبع
في الرائي بالضرورة فالله تعالى ليس بمرئي وهو المط واجيب عنه بمنع الكبرى ما لا نعلم
ان كل مرئي مقابل او منطبع ودعوى الضرورة باطلة لاختلاف العقلاء اي في العلم
بالكبرى او بالبعض اي واجيب عنه ايضا بالنقض بابصاره تع ايانا اي لو صح
الدليل بجميع المقدمات وجب ان لا يرى الله تع ايانا لامتناع مقابلتنا له من
انطباع صورة منا فيه فنعلم ان الكبرى غير صحيحة والله اعلم الباب
الثالث من الكتاب الثالث في افعاله تع وفيه مسايل ستة المسئلة الاولى
في خلق الافعال قال الشيخ ابو الحسن الاشعري ان افعال العباد كلها واقعة
بقدرة الله تع لا تاثير لقدرة العبد فيها اصلا فهي مخلوقة له تع فعلى هذا من
الجبر وقال القاضي ابو بكر الباقلاني اصل الفعل وذاته من الله تع واقع
بقدرته تع واما صفات الفعل وهي كونها طاعة او معصية فهي واقعة بقدرة
العبد كلطم اليتيم للتاديب او الاهانة فان اصل اللطم بقدرة الله بخلق فيه له
واما كونه تاديبا لكونه طاعة او ايذاء لكونه معصية فبقدرة العبد وقال امام
الحرمين وابو الحسين البصري من المعتزلة والحكماء انها اي افعال العباد واقعة
بطريق الايجاب بقدرة خلقها الله في العبد بمعنى ان الله تع يوجد في العبد
قدرة وارادة توجبان الفعل المقدور وقال الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني
المؤثر في الفعل مجموع قدرة الله وقدرة العبد فهو جزء وجود مؤثر على شن

واحد وقال الجمهور والمعتزلة العبد يوجد فعله باختياره وارادته ويمتنع قولهم
بوجوه ثلثة الوجه الاول ان الترك اى ترك الفعل ان امتنع عليه على العبد حال
وجود الفعل منه كان العبد مجبرا فى فعله يمتنع ان لا يصدر منه لا مختارا كما هو
مذهبهم اذ المختار هو الذى يصح منه الفعل والترك وان لم يمتنع الترك منه
حال الفعل بل يجوز له الترك كما انه يجوز له الفعل احتاج فعله الى مرجح يرجح وجوده
على الترك والا لزم الترجيح بلا مرجح ويجب ذلك المرجح لوجود الفعل لانه اذا لم يكن
المرجح موجبا يجوز معه وجود الفعل وعدمه فيحتاج فاما ان يحتاج وجوده
الى مرجح اخر اولا فان كان الاول فما فرضناه مرجحا ليس بمرجح هف وان كان الثانى
لزم الترجيح بلا مرجح ويجب ان يكون المرجح المذكور لا يكون من العبد صادرا عنه
اذ لو كان المرجح صادرا عن العبد ينقل الكلام اليه ويقال ان امتنع تركه يكون مجبرا
وان لم يمتنع تركه احتاج وجوده الى مرجح اخر ينقل الكلام اليه ويتسلسل فلا بد ان لا يكون
المرجح الموجب من العبد دفعا للتسلسل ويلزم الجبر لوجوب وقوع الفعل منه بلا
اختياره بل بموجب صدر عن غيره فلا يكون مختارا فى فعله فان قيل لو صح ذلك لزم
ان لا يكون الفاعل الواجب تعالى مختارا بعين ما ذكرتم وهو ان يقال ان الترك ممتنع
حال الفعل والا لزم قلنا الفرق ظاهر لان المرجح الصادر من العبد محدث فينتهى الى ما
يصدر عن غيره دفعا للتسلسل وح وجب الفعل منه بغير اختياره بل بمرجح وارادة
يخلقها الله تعالى فيه واما المرجح فى الواجب فهو ارادته والوجوب الذى بارادته لا
ينافى اختياره بل يحققه كما مر فى اثناء الكتاب غير مرة قيل المعتزلة يقولون ان
العبد مختار فى الفعل بمعنى ان الفعل والترك متساويان عنده بالنسبة الى القدرة

وحدها
ووجوب وقوع احدهما بسبب انضمام الارادة اليها لا ينافى اختياره فلو امتنع
الترك لارادته الفعل لم يلزم الجبر واجيب عنه بان هذا قول ابى الحسين
من المعتزلة لا الجمهور والقائلين بان العبد مع القدرة والارادة متمكن
من الفعل والترك وهذا لا يدفعهم الوجه الثالث معارضة اى العبد لم يكن مختارا
فى فعله لانه لو اوجد فعله باختياره كان عالما بتفاصيله اى تفاصيل فعله
الصادر عنه باختياره لان الفاعل بالاختيار للفعل لا بد له من القصد اليه
والقصد الى الفعل بدون العلم به محال بالضرورة وايضا لو جاز ان لا يعلم الفاعل بالا
ختيار تفاصيل فعله لانسد علينا باب اثبات كونه تعالى عالما اذ يجوز ان يصدر
عنه العالم بما فيه من الموجودات مع عدم علمه بشىء منها فان قيل يكفى فى
الاختيار العلم الاجمالى فلا يلزم ان يكون المختار عالما بتفاصيل فعله قلنا لا يكفى
الاجمالى لان الفعل الجزئى الصادر منه بالاختيار لا بد له من قصد جزئى
لان نسبة الكلى الى الجميع على السوية والقصد الجزئى لا بد له من قصد جزئى
فلا بد ان يعلم المختار فى فعله تفاصيله فنقض العبد الذى يصدر عنه
الحركة البطيئة وذلك ان السكون عند المتكلمين انما هو بواسطة تخلل السكنات
بين الحركات بان يتحرك المتحرك فى بعض الاحيان ويسكن فى بعض الاحيان فاذا
تحرك المتحرك حركة بطيئة مثلا اى بان يتحرك فى بعض الاحيان ويسكن فى بعض
لزم ان يحيط علمه بتلك السكنات المتخللة بين حركته وعرف احيانها اى محال
السكنات وذلك باطل فبطل القول بالاختيار المستلزم لذلك قيل يجوز ان
يكون له شعور بها غاية انه لا شعور له بذلك الشعور اذ الشعور بشى

بالاحساس بالسكنات المتخللة بين الحركة البطيئة

العلم

غير الشعور بذلك الشعور وهو لا يستلزم له الوجه الثالث من الوجوه الدالة
على عدم اختيار العبد في فعله انه لو كان العبد مختارا في فعله لزم احد الامور
الثلثة الباطلة اما اجتماع النقيضين او ارتفاعهما او الترجيح من غير مرجح
وذلك انه لو اختار العبد في فعله بارادته وناقض مراده مراد الله تعالى بان
اراد الله تعالى حركة جسم معين في وقت معين واراد العبد سكونه في ذلك الوقت
فان وقع مرادهما معا لزم جمعهما اي اجتماع الحركة والسكون وهو الامر الاول وان
لم يقع مراد كل منهما اصلا وقع لزم رفعهما وهو الامر الثاني او وقع مراد احدهما
دون مراد الاخر وقع لزم الترجيح بلا مرجح وهو الامر الثالث فان قيل يقع مراد
الله تعالى ولا يلزم الترجيح بلا مرجح لان قدرته تعالى اعم واشمل من قدرة العبد لانها
يتعلق بمقدور العبد وغيره من المقدورات قلنا ذلك لا يرجح قدرته تعالى على قدرة
العبد فيما نحن فيه فان قدرته تعالى وان كانت اعم بالنسبة الى ساير المقدورات
لكنها اي قدرته تعالى بالنسبة الى هذا المقدور وهو متساويان لان كلا منهما مستقلة
بالتاثير في هذا المقدور والتفاوت بين القدرتين في الامور الخارجية لا مدخل له
فيما نحن فيه فلو وقع احدهما دون الاخر لزم الترجيح بلا مرجح وسل عليه بجواز
التفاوت بالضعف والقوة والضعف وان قدر بالاستقلال على فعل يقدر عليه القوي
لكن القوي يقدر عليه بحيث يمنع الضعيف عن الفعل فيجوز ان يقع فيما ذكر
حركة الجسم دون السكون احتجت اي المعتزلة على ان العبد مختار في فعله بالمعقول
والمنقول اما الاول فهو الاحتجاج بالمعقول فهو ان العبد لو لم يكن مختارا
في فعله لقبح تكليفه به لكن التالي بط بالاجماع بيان الملازمة انه اذا لم يكن له اختيار

في فعله لكان فعله جاريا مجرى حركات الجمادات التي تصدر عنها حركاتها بالتسخير
فلا يكون تكليفه كتكليف الجماد وتكليف الجماد قبيح بالعقل واجيب عنه بانه اي
قبح التكليف مشترك بين القائلين بالجبر وعدم الاختيار والواقفين على القدرة
والاختيار وذلك لان فعل العبد لا يخلو عن وجوب وامتناع من وجهين اذ المامور به
اي الفعل الذي امر به العبد عند استواء الدواعي اي داعية وجوده وعدمه او عند
مرجوحية داعيته اي داعية وجوده يمتنع الوقوع كما لا يخفى وعند رجحانه
اي رجحان داعية الوجود واجب وقوعه فلا يخلو فعل العبد عن الوجوب والامتناع
وايضا فعل العبد المامور به ان كان معلوم الوقوع لله تعالى وجب وقوعه والا
انقلب علمه جهلا وهو محال وان كان فعله المامور به معلوم اللاوقوع له تعالى امتنع
وقوعه لعين ما مر فلا يخلو فعل العبد عن الوجوب والامتناع والتكليف بهما قبيح
لان التكليف بالواجب تكليف بتحصيل الحاصل وبالممتنع تكليف بما لا يمكن
وقوعه وكل منهما قبيح كما لا يخفى فقبح التكليف واقع سواء قلنا بالقدرة و
الاختيار او الاكراه والاجبار ومع هذا فلا نم ان التكليف بمثل ذلك قبيح فانه
لا يسال عما يفعل فلا يكون فعله لغرض ليقال انه قبيح اولا وانما يصح ذلك فيمن
له غرض في فعله وهو منزه عنه كما مر وقيل على الاول ان اختيار العبد انما هو
بالنسبة الى القدرة وحدها والوجوب الناشي من انضمام الداعية والالة
اليها لا ينافي الاختيار وعلى الثاني ان العلم تابع للمعلوم فلا يكون موجبا له والا
لزم الدور وايضا لو كان للعلم مدخل في وجوب الفعل وامتناعه وسلب القدرة
لزم ان لا يكون الواجب تعالى فاعلا مختارا لعلمه تعالى بافعاله وجودا وعدما وانت تعلم

ان العلم في الشاهد انفعالي تابع للمعلوم كما علم في تقسيم العلم الى الفعلي والانفعالي
واما الثالث اي الاحتجاج بالمنقول فمن وجوه اربعة الاول الايات التي اضافت
الافعال الى العباد وعلقتها بمشيتهم كقوله تعالى فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم
وقوله ان يتبعون الا الظن وقوله ذلك بان الله لم يكن مغيرا نعمة انعمها على قوم
حتى يغيروا ما بانفسهم وقوله بل سولت لكم انفسكم وقوله فطوعت له نفسه وقوله
من يعمل سوءا يجز به وقوله كل امرئ بما كسب رهين فان هذه الايات تدل على ان
الله تعالى اضاف افعال العباد اليهم مكونة بقدرتهم لا بخلق الله فيهم وقوله تعالى
فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر وقوله اعملوا ما شئتم وقوله فمن شاء ذكره
وقوله فمن شاء منكم ان يتقدم او يتاخر فهذه الايات تدل على ان الله تعالى خلق افعال
العباد بمشيتهم واختيارهم مكونة واقعة بارادتهم وعورض ذلك بنحو قوله اي
تعالى هذه الايات وان دلت على ان افعال العباد بمشيتهم لكنها معارضة بايات
تدل على ان الافعال العباد واقعة بقدرة الله تعالى نحو قوله خالق كل شيء وافعالهم
شيء فهي مخلوقة له تعالى وقوله خلقكم وما تعملون فانها صريحة في ان افعال العباد مخلوقة
له تعالى وقوله من يشا الله يضلله ومن يشا يجعله على صراط مستقيم فانه تدل
على ان الافعال متعلقة بمشيته تعالى الوجه الثاني من الوجوه النقلية الايات المشتملة
على الوعد بالثواب للمؤمنين والوعيد بالعقاب على الكافرين بها اي بسبب الا
فعال والايات المشتملة على المدح والذم عليها الافعال اما المشتملة على الوعد فنحو
قوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس وعلى الوعيد
نحو قوله ومن يفعل ذلك يلق اثاما يضاعف له العذاب يوم القيمة والدالة

على المدح نحو قوله وابراهيم الذي وفى وعلى الذم نحو اولئك الذين اشتروا
الحيوة الدنيا بالاخرة وهي اي الايات التي تدل على ما ذكرناه اكثر من ان يحصى
ويعد وكلها دالة على ان افعال العباد باختيارهم والا لم يكن موجبا لثوابهم
او عقابهم ولمدحهم او ذمهم اذ ثوابهم بسبب فعل لم يصدر عنه مستقبح
وكذا في اخواته واجيب عنه بان المقتضي للثواب والعقاب والمدح والذم
ليس افعالهم بل موجب ذلك السعادة والشقاوة ولكن السعادة والشقاوة
جبلية مجبول عليها العبد كتبت كل من السعادة او الشقاوة له للعبد قبل
خلقه في هذا العالم كما اخبر عنه صلى الله عليه وسلم السعيد من سعد في بطن امه والشقي
من شقي في بطن امه فلا اثر للفعل فيهما فان قيل اذا كان كذلك فما دخل للعمل في
الثواب والعقاب فبم ترتب الثواب والعقاب على الافعال كما دلت الايات عليه
قلنا الاعمال امارات للسعادة والشقاوة فاعمال الخير امارة تدل على ان فاعلها
خير سعيد واعمال الشر بخلافه وترتب الثواب والعقاب عليها على الافعال من حيث
انها اي الافعال معرفات يعرف بها ان فاعلها يستحق الثواب والعقاب لا موجبات
لهما الوجه الثالث اعتراف الانبياء بذنوبهم كقوله تعالى حكاية عن ادم عليه السلام
ربنا ظلمنا انفسنا وحكاية عن يونس عليه السلام سبحانك اني كنت من الظالمين
وحكاية عن موسى عليه السلام رب اني ظلمت نفسي فان ذلك يدل على انهم فاعلون
لما فعلوا وعورض ذلك بقوله تعالى حكاية عن موسى ان هي الا فتنتك تضل بها
من تشاء وتهدي من تشاء ونظائره نحو من يشا الله يضلله ومن يشاء
يجعله على صراط مستقيم فانه تدل على ان ذلك بخلق الله ومشيته الرابع من الاجماع

النقلية الدالة على ان افعال العباد مخلوقة لهم لا لله تعالى وهو ان فعل العبد
موصوف بالظلم والاختلاف والتفاوت وفعل الله تعالى لا يتصف بها فلا يكون
فعل العبد فعلا مخلوقا له تعالى اما ان فعل العبد متصف بها فظاهر معلوم
واما الدليل على نفيها عن فعله تعالى فهو الايات الدالة على ان افعاله تعالى لا تتصف
بصفات افعال العباد من الظلم والاختلاف والتفاوت كقوله تعالى ان الله لا يظلم
مثقال ذرة وقوله وما ربك بظلام للعبيد وقوله وما ظلمناهم ولكن ظلموا فان
هذه الايات ظاهرة الدلالة على ان افعاله تعالى لا تتصف بالظلم وانما الظلم صفة فعل
العبد وقوله ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وقوله ما ترى
في خلق الرحمن من تفاوت يدل على نفي التفاوت عن فعله تعالى وثبوته لفعل العبد
واجيب عنه بان الايات لا تدل على ان اصل الفعل غير مخلوق له تعالى وذلك لان كونه
اي كون الفعل ظلما صفة اعتبارية لا حقيقية لازمة للفعل فهو اعتباري يعرض لبعض
الافعال بالنسبة الينا لتصرفنا في ملكنا واستحقاقنا فاذا تصرف واحد منا في ملك
الغير يكون ظلما وان تصرف في حق نفسه ان يد منه يكون ظلما ايضا ولا يتصور ذلك
بالنسبة اليه تعالى لانه مالك الامور كلها بالاستحقاق واذا كان الظلم امرا اعتباريا
غير لازم لاصل الفعل بل يعرض له بالنسبة الى العبد فيقال له ذلك اي كون الفعل
ظلما بسبب اعتبار عرض له بواسطة صدوره من العبد لا يمنع صدور اصل
الفعل من الباري تعالى مجردا عن هذا الاعتبار الذي هو كونه ظلما بالنسبة الى ظهوره
من العبد وهذا يؤيد مذهب القاضي كما ترى واما نفي الاختلاف والتفاوت
ففي القران وخلق السموات اذ الكلام فيهما كما يدل سياق الكلام عليه لا في افعاله

تعالى فانها مختلفة بحسب الزمان متفاوتة في الشرف والرتبة كما لا يخفى واعلم ان
اصحابنا اي الاشاعرة لما وجدوا تفرقة ظاهرة بديهية بين ما نزاوله ونباشره من
الافعال وبين ما نحسه ونجده من الجمادات في حركاتها فانا نجد في الاول ان الا
نسان يتمكن من مباشرته وتركه وفي الثاني ان الجماد ليس له هذا التمكن وكذلك
يجد الانسان من نفسه تفرقة بين حركته الاختيارية الصادرة عنه بلا اضطرار
وبين حركته الارتعاشية التي اضطر اليها ولا يمكنه تركه ومع ذلك [illegible] منعهم
قام البرهان اي البرهان القائم الدال على ان افعال العباد مخلوقة له تعالى كما عرفت
عن اي منعهم ذلك البرهان عن اضافة الفعل الى اختيار العبد مطلقا بحيث
يستقل العبد في ايجاد فعله بارادته فانه ينافي البرهان المذكور فلما وجدوا
تلك التفرقة مع وجدان البرهان جمعوا بينهما من تلك التفرقة الظاهرة والبرهان
الجبري وقالوا الافعال اي افعال العباد واقعة بقدرة الله تعالى وكسب العبد
وفسر الكسب بقوله على معنى ان العبد اذا صمم العزم وفي بعض النسخ
صمم عزمه اي جزم عزمه على اصدار الفعل فان الله تعالى يخلق الفعل فيه في العبد
عقيب الجزم يعني ان عند تصميم العزم من العبد يخلق الله القدرة والفعل
في العبد فالعبد وان لم يكن موجدا لفعله لكن له مدخل فيه باعتبار تصميم
العزم وهذا الكسب الذي هو تصميم العزم كما يعلم من عبارة الكتاب
او تحليه العبد للفعل وظهوره منه كما يعلم من بعض العبارات مناط
التكليف والوعد والوعيد والثواب والعقاب والمدح والذم على الافعال
قال المحشي رحمه الله وهو اي القول بالكسب ايضا مشكل لان تصميم العزم

فعل يخلق الله فيه اذ افعال العباد مخلوقة له تعالى فيعود المحذور المذكور
ولصعوبة هذا المقام انكر السلف عن المناظرة فيه فان المناظرة فيه يؤدي اما
الى الجبر ودفع التكليف وقبحه او تشريك العبد في الفعل بانه خالق فعله كما انه
تعالى خالق الاشياء اللهم نعوذ بالله من الشرك اجعلنا من المطيعين لتكليفه المسئلة
الثالثة انه تعالى مريد اعلم ان الارادة عند الاشاعرة توافق العلم على معنى ان كل
ما علم الله وقوعه فهو مراد الوقوع وكل ما علم الله عدمه فهو مراد العدم وعند
المعتزلة الارادة توافق الامر اي كل ما امر به مراد وكل منهي مكروه فاشار الى هذه
المسئلة الى انه تعالى مريد للكائنات كلها من الخير والشر والايمان والكفر يعني
انه مريد لجميع ما هو واقع وكائن غير مريد لما لم يقع كما صرح به في المطولات موافقا
لما روي عن النبي صلعم ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن قوله لانه موجد الكل دليل
على الاول اي انه مريد لجميع ما هو واقع وذلك لانه موجد لجميع الكائنات ومبدعها
على سبيل الاختيار لما مر من ان جميع الموجودات مستندة اليه ابتداء فهو موجد
بالاختيار وكل من اوجد شيئا بالاختيار فهو مريد له قيل هذا ضروري يعلم كل
احد وقد نبه عليه بان ترجيح الوجود على العدم وتخصيص كل موجود بوقته
هو الارادة فالفاعل للاشياء بالاختيار مريد لها اي قوله ولانه علم دليل على الثاني
وهو انه غير مريد لما لم يقع وذلك لانه تعالى علم ممن يموت على كفره عدم ايمانه
وموته فامتنع وجوده اي وجود ايمانه والا اي وان لم يمتنع ايمانه لامكن انقلاب
علمه تعالى جهلا تعالى الله عن ذلك اذا امتنع وجود ايمانه فلا يتعلق الارادة به
لامتناع ان يكون متعلق الارادة ممتنعا كما يمتنع ان يكون واجبا اذ الارادة

انما يتعلق بالممكنات نعم التمني يتعلق بالمستحيلات وهو معنى انه محال ان يتعلق
الارادة بعدم ايمانه لانه واقع فثبت ان ما لم يقع فهو مراد العدم وهو المط
احتجت المعتزلة على انه تعالى غير مريد لجميع الكائنات بل لبعضها وهو المامورات
بوجوه اربعة الوجه الاول ان الكفر غير مامور به وهو ظ فلا يكون الكفر لكونه
غير مامور به مرادا ايضا اذ الارادة اما مدلول الامر او ملزومه كما بين في اصول
الفقه فالامر والارادة متلازمان واذا لم يكن الكفر مرادا له مع انه من جملة الكائنات
فلا يكون الله مريدا لجميع الوجه ٢ انه لا يكون الكفر مرادا له تعالى مع انه من الكائنات
فلا يكون مريدا لجميعها وانما قلنا ان الكفر لا يكون مريدا له تعالى اذ كل ما هو مراد الله
واقع بقضائه لانه تعالى لو كان الكفر مرادا له تعالى لوجب الرضا به اي بالكفر لان
الرضا بقضائه واجب لكن التالي بط كما اشار اليه بقوله والرضا بالكفر كفر
الوجه ٣ انه تعالى غير مريد للكفر اذ لو كان الكفر مرادا له تعالى لكان الكافر مطيعا
له تعالى بكفره لاتيانه بمراده والاتيان بمراد الله طاعة لان الطاعة تحصيل المطاع
وقد حصله لكنه بط اذ لو كان مطيعا لاستحق الثواب فبطل كون الكفر مرادا
له تعالى مع انه واقع فلا يكون الله مريدا لجميع الكائنات الوجه الرابع قوله تعالى
ولا يرضى لعباده الكفر يدل على انه تعالى لا يرضى بالكفر والرضا هو الارادة فلا
يريد الكفر مع انه من جملة الكائنات فلا يكون الله تعالى مريدا لجميعها وهو المط
واجيب عن الوجه الاول بان الامر بعد تسليم انه يقال لا نسلم ان الكفر لو كان غير
مامور به لكان غير مراد قوله اذ الارادة مدلول الامر او ملزومه
قلنا لا ان الامر قد ينفك عن الارادة كما من المختبر الممتحن للمامور مثلا اذا ظن

احدا ان عبده يشرب الخمر وهو يكره ذلك فيامره ويقال له اشرب الخمر لينظر انه هل
ياتي به ام لا فهو يامره به ولا يريده لكن امتثاله لذلك واذا جاز الانفكاك الامر عن الارادة
جاز ان لا يكون الكفر مامورا به مع انه غير مامور به ويلزم من انفكاك الامر عنها
انفكاكها عن الامر اذ الارادة ملزومة له فيجب وجود اللازم بدون الملزوم اذا كان
اللازم اعم فعلم بان المساواة لتتم الجواب واجيب عن الثاني بان الرضا انما يجب
بالقضاء دون المقضي عليه والكفر مقضي عليه ولو كان مراده الا يلزم الرضا به قبل علم
القضاء صفة له تع والرضا به ليس الا ان يرضا بمقتضاه اذ الرضا بنفس الصفة
ليس له معنى محصل هنا واعلم ان الانكار المتوجه نحو الكفر انما هو بالنظر الى الفاعليه
وحاصله ان الكفر نسبته الى الله تع باعتبار تحليته له وانصافه به وانكاره باعتبار
النسبة الثانية دون الاولى واما الرضا فبالعكس اي الرضا به انما يجب باعتبار
النسبة الاولى دون الثانية واجيب عن الثالث بانا لا نسلم ان الكفر لو كان مراده تع
لكان الكافر مطيعا قوله اذ الطاعة تحصيل المراد قلنا لا لان الطاعة موافقة الامر
اي الامر غير الارادة كما عرفت من انفكاكه عنها واجيب عن الرابع بانا لا نسلم ان الرضا
هو الارادة مطلقا بل الرضا من الله تع ارادة مخصوصة وهي ارادة الثواب للعباد
او الرضا ترك الاعتراض فعلى هذا معنى قوله ولا يرضى لعباده الكفر انه لم يرد
الثواب للعباد للكفر او لا يرضى للعباد للكفر فيكون الكفر منصوبا بنزع الخافض
ولا يلزم من ذلك انه لا يريد الكفر اذ عدم ارادة الثواب للكفر لا يستلزم عدم
ارادة الكفر وقالت الحكماء الموجودات كلها واقعة بقضاء الله تع وارادته شرا
كان او خيرا واعلم انه قيل قد علم بالاستقراء ان الشر المحض او الغالب الشر او المساوي

الخير والشر لا وجود له قط فالموجود اما خير محض لا شر فيه اصلا كالملائكة
التي تسميها الحكماء بالعقول وهي موجودات ليس فيها جهة القوة بل كل
ما يمكن لها حاصل لها بالفعل فلا جهة شر فيه والافلاك التي لا شر فيها اذ
الموجود بحيث الخير فيه غالب كالموجود الذي في عالم الملك الشهادة واعتبر
بالنار مثلا فانه وان كان فيها شر قليل هو تالم الحيوان بها اذا لاقاها في بعض
الاحيان لكن فيها منافع وخيرات كثيرة لا تعد ولا تحصى فالوجود الالهي يقتضي
وجود هذا القسم كما يقتضي وجود القسم الاول اعني الخير المحض فكل منهما بقضائه
تع والمقتضي بالذات هو الخير والشر الذي في القسم الثاني واقع في قضائه بالتبع
وذلك لانه لا يمكن وجود هذا القسم الا بحيث يشتمل على ذلك الشيء لكن الحكمة
الالهية التي هي ينبوع الخيرات لا يقتضي ترك هذا الخير وعدم ايجاده لاجل
هذا الشر القليل الذي فيه فان ترك الخير الكثير الذي فيه لاجل التحرز عن الشر القليل
بالنسبة الى الخير شر كثير فقد علم ان الخير والشر كلاهما بقضائه لكن الخير واقع بالتبع
والاول بالذات المسئلة الثالثة في التحسين وهو الحكم بحسن الشيء والتقبيح
وهو الحكم بقبحه اذا عرفت ذلك فاعلم انه لا قبيح بالنسبة الى الله تعالى اصلا في
افعاله فباتفاق العقلاء على ان الفعل الصادر منه تع لا يتصف بالقبح لانه نقص
وهو عليه تع ممتنع واما بالنسبة الى افعال العباد فانه مالك الامور كلها على الاطلاق
مالك العباد وافعالهم يفعل ما يشاء ويختار ما يريد لا علة لصنعه ولا غاية
لفعله كما سيجيء ان افعاله لا تعلل بالاغراض فلا يكون شيء من الافعال قبيحا بالنسبة
اليه تع واما بالنسبة الينا فالقبح عند الاشاعرة ما نهي عنه شرعا كالحرام والحسن

ما ليس كذلك اي لم ينه عنه شرعا كالواجب والمندوب والمباح فالمكروه داخل
فيه ان كان المراد بالنهي التحريمي وان كان المراد التنزيهي فالمكروه داخل في الاول
وقالت المعتزلة الفعل القبيح قبيح في نفسه ويرد به الشرع اولا وقبحه يكون لذاته
كما هو عند بعض المعتزلة او لصفة لازمة لها قائمة بها كما هو عند اخرين منهم
فيقبح القبيح من الله كما يقبح منا اذ ما للشيء بالذات لا ينفك عنه وكذا ما له
لما يلزمها وكذا الحسن يكون حسنا في نفسه اما لذاته او لصفة قائمة بها لازمة
فيحسن من الله تعالى كما يحسن منا ثم قالوا ان منهما اي من الفعل الحسن والقبيح
ما يستقل العقل بدركه ضرورة وبديهة كما يعاد الفرق في جمع عرفت والهلكى
جمع هالك فان انعادهم حسن معلوم حسنه ببديهة العقل وكذا حسن الصدق
النافع وقبح الظلم فانه معلوم بالبديهة وكذا قبح الكذب الضار او يستقل
العقل بدركه استدلالا كقبح الصدق الضار فانه مشتمل على المضرة وكل ما هو
كذلك قبيح وحسن الكذب النافع فانه مشتمل على المنفعة وكل ما هو كذلك
حسن ولذلك اي لاستقلال بدركهما يحكم بهما المتقدمون المتمسكون بالكتاب
لا من ورائه ولا استدلالا لا يحتاج الى معونة من الشرع قلنا في الرد على المعتزلة
الحسن والقبح الى السماوي وغيره كالبراهمة حكماء الهند ومنهما اي من الحسن
والقبح ما ليس كذلك اي لا يستقل العقل بدركهما لا ضرورة ولا استدلالا بل
يحتاج الى معونة من الشرع كحسن صوم يوم اخر رمضان وقبح صوم اول
شوال فانه لا مجال للعقل في ذلك فلا نعلم ذلك الا باستعانة من الشرع قلنا
في الرد على المعتزلة الحسن والقبح تعالى بهما ان فعال المراد بالحسن والقبح ان كان

ما هو صفة كمال كالعلم فانه يقال العلم حسن او صفة نقص كالجهل فانه يقال الجهل
قبيح او كان المراد بالحسن ما يكون ملائما للطبع كاللذة فيقال اللذة حسنة
او المراد بالقبح ما يكون منافرا له كالالم حيث يقال الالم قبيح فلو كان المراد بالحسن
٤ والقبح هذين المعنيين فلا خلاف في كونهما عقليين يحكم العقل بهما وان كان المراد
ما يتعلق به في الآجل اي العقبى ثواب كالطاعات او عقاب كالمعاصي فانه يقال الطاعة
حسنة والمعصية قبيحة فالعقل لا مجال له فيه وكيف يقال انه عقلي وقد بان وظهر
في مسألة خلق الافعال ان العبد غير مختار في فعله ولا مستبد ومستقل بتحصيله
بل هو مجبور مضطر في افعاله الصادرة عنه فكيف يحكم العقل باستحقاق الثواب
والعقاب بفعل غير اختياري اضطراري المسألة الرابعة في انه تعالى لا يجب عليه
شيء اذ لو وجب عليه شيء يحكم حاكم لامتناع ثبوت الوجوب بدون حكم حاكم
ضرورة واذ لا حاكم عليه تعالى فلا وجوب بالنسبة اليه فلا يجب عليه شيء ولانه لو وجب
عليه تعالى شيء فان لم يستوجب الذم بتركه لم يتحقق الوجوب لان الواجب ما يذم تاركه
وان استوجب الذم بتركه كان ناقصا لذاته مستحقا للذم مستكملا متخلصا عنه
بفعله الذي وجب عليه اذ بذلك يتخلص عنه وهو قبيح لانه تعالى كامل في ذاته كما انه
كامل في صفاته وافعاله والمعتزلة اوجبوا على الله امورا منها اللطف وهو ان
يفعل الله للعباد ما يقربهم الى الطاعة ويبعدهم عن معصيته بحيث لا ينتهي
الى حد الالجاء والاضطرار فقلنا في الرد عليهم هذا التقريب الى الطاعة التي قد يتم
سببه على الله تعالى امر ممكن ان يفعل الله ابتداء من غير توسيط ذلك السبب لان
ذلك التقريب امر ممكن وكل ممكن يجوز صدوره منه ابتداء فيكون الوسط

الذي سميتموه اللطف عبثاً غير محتاج اليه وكل ما هو كذلك جائز الترك بل كل ما هو
جائز الترك لا يكون واجباً فالوسط اي اللطف لا يكون واجباً ومنها الثواب على
الطاعات فانهم اوجبوه عليه تعالى قالوا المكلف بالطاعات والامور الشاقة
تقتضي في حكمة العادل الغني تعويضه الثواب عليها فقيل رداً عليهم تلك الاعمال الكلفة
بها لا تكافي النعم السابقة التي هيأها الله لعباده من الوجود والصحة وسلامة الاعضاء
وغيرها مما لا يعد ولا يحصى واذا كان ذلك كذلك فكيف تقتضي تلك الاعمال
مكافاة ومنها العقاب على الكبائر قبل التوبة فانهم اوجبوه عليه تعالى لقاعدة
العدل كالمعتزلة منهم فقيل في الجواب هو حقه فله عفوه وتركه اذ ليس له في
استيفاء ذلك نفع ودفع في اسقاطه ضرر فيحسن له ان يعفو عنه واذا كان العفو جائزاً
لم يكن العقاب واجباً ومنها ان يفعل الله الاصلح لعباده في الدنيا فانهم اوجبوه
عليه فقيل جواباً لهم لو كان الاصلح واجباً لكان الاصلح للكافر الفقير ان لا يخلق
حتى لا يكون معذباً في الدارين ومنها ان لا يفعل القبيح عقلاً اي يجب عليه ترك
القبيح لعلمه بقبحه واستغنائه عنه فيجب عليه تركه قياساً على الشاهد لانه اذا علم
الانسان قبح شيء مع استغنائه عنه يستحيل ان ياتي به فكذا في الغائب وقد عرفت
فساد ذلك لان ذلك مبني على الحسن والقبح العقليين وقد عرفت بطلان ذلك وانه
لا قبيح بالنسبة اليه تعالى ليجب عليه تركه المسئلة الخامسة في بيان ان افعاله لا تعلل
بالاغراض اي تحصيل المصالح او دفع المفاسد واعلم ان ما يترتب على الفعل ان كان
باعثاً للفاعل على الفعل يسمى غرضاً والا فغاية اذا عرفت ذلك فاعلم انه لا يجوز
ان يكون افعاله تعالى معللة بالاغراض لوجوه ثلثة الوجه الاول انه تعالى لو فعل لغرض

لكان ناقصاً لذاته وذلك لان كل فاعل يفعل فعلاً لغرض سواء كان جلب نفع
او دفع ضرر عنه لا بد ان يكون وجود ذلك الغرض وحصوله اولى به من لا حصوله و
الا لم يكن باعثاً له على الفعل واذا كان كذلك كان الفاعل ناقصاً في حد ذاته مستكملاً
بغيره الذي هو فعل الموصل الى غرضه وهو محال عليه تعالى لما مر ان لا يقال
لا نم ان كل من فعل لغرض يكون ناقصاً لذاته مستكملاً بغيره وانما يلزم ذلك
لو كان غرضه تحصيل مصلحة لنفسه ولم لا يجوز ان لا يكون غرضه تعالى ذلك بل غرضه
تعالى تحصيل مصلحة العبد فلا يلزم ما ذكرتم لانا نقول لا يجوز ذلك لان
تحصيل مصلحة العبد وعدم تحصيلها ان استويا بالنسبة اليه تعالى لم يصلح
ذلك التحصيل ان يكون غرضاً لان غرض الفعل لا بد ان يكون راجحاً عنده
ليكون مرجحاً لوجود الفعل على تركه والا لزم الترجيح بلا مرجح وحينئذ
التساوي لا يكون راجحاً داعياً الى وجود الفعل والا اي وان لم يستويا اي
تحصيل مصلحة العبد اولى وعدم تحصيلها بالنسبة اليه بل تحصيل مصلحة
العبد اولى به من عدم تحصيلها لزم الاستكمال بالغير الذي هو محال فلا يجوز
ان يكون غرضه تحصيل مصلحة العبد فلا يكون فعله تعالى معللاً بغرض الوجه
الثاني انه لو كان فعله لغرض لزم ان لا يكون الغرض غرضاً بيان ذلك ان
تحصيل الاغراض ابتداء اي من غير توسيط الافعال التي هي غايات لها مقدور
لله تعالى لانه من الممكنات وكل ممكن مقدور له ابتداء لما مر من استناد جميع
الممكنات اليه تعالى ابتداء واذا كان تحصيل الاغراض بدون توسيط الافعال
ممكناً فجعلها اي الاغراض غايات للافعال عبث لجواز كونها حاصلة

من غير استتباع الغرايا ما بل يكون تها حاصلة منه ابتداء وهو اى وجودها
وحصولها ابتداء ينافي الغرض لانها اذا كانت حاصلة ابتداء من غير توسيط
الافعال فلا يكون غرضا لها فما فرض غرضا لا يكون غرضا هف الوجه الثالث
ان يقال لو كان فعله معللا بغرض لزم احد امور ثلثة اما وجود الحادث قبل
وقته ويلزم منه ايضا ان لا يكون الغرض غرضا او التسلسل او تنزيه فعله عن الغرض
والاولان باطلان والثالث يستلزم المط بيانه ان يقال الغرض اى غرضه تع
من اختصاص الحادثة المعينة بوقتها المعين ان وجد قبله اى قبل ذلك الوقت
المعين لزم ان يكون اى يوجد الحادث حينئذ اى قبل وقته لحصول ما هو غرضه
ومربوط لاستحالة وجود الحادث قبل وقته ولزم ايضا ان لا يكون الغرض
غرض ذلك الحادث لان غرض الشيء يمتنع ان يوجد قبله وان وجد غرضه تع
من اختصاص الحادثة المعينة بوقتها المعين وقته اى في وقته المعين وفي بعض
النسخ معه اى مع وقته عاد الكلام في اختصاصه به اى في اختصاص الغرض بذلك
الوقت وحصوله فيه فيقال الاخر اما ان يكون ذلك الغرض يوجد قبل وقته المعين
او معه فان كان الاول لزم المحذور المذكور وان كان الثاني عاد الكلام اليه
ولزم التسلسل اى ينتهي الى ما لا غرض لاختصاصه بوقته وح لزم التنزيه عن الغرض
اى تنزيه فعله عن الغرض وهو المط واتفقت المعتزلة على ان افعاله تع واحكامه
معللة برعاية مصالح العباد وذلك لان افعاله تع لا بد وان تشتمل على غرض ومصلحة
لان ما لا غرض فيه عبث وهو على الحكيم محال فوجب ان يكون لافعاله غرض
فاما ان تعود اليه تع وهو محال لتعاليه عن ذلك فيعود الى العباد وهو رعاية مصالحهم

واجيب عن ذلك بان العبث ان كان هو الفعل الخالي عن الغرض فهو عين الدعوى
المتنازع فيه فيقال لا نم ان العبث اى الفعل الخالي عن الغرض يستحيل عليه تع وان
ان كان غيره فلا بد من تصويره اولا ان ما هو ثم تقريره ثانيا اى بيانه استحالته
عليه تع ثانيا لينظر في صحته وفساده هذا وقال بعض الشارحين المراد بقول
القائل ان افعاله غير معللة بغرض يحتمل ان يكون سلب العموم ويحتمل ان يكون
بعضها معللا بغرض وفيه ان اظهار المعجزة على يد النبي للتصديق بانه نبي نافع
وكذا شرعية بعض الاحكام كايجاب الحدود والكفارات للاغراض المترتبة عليها
وقوله وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون يريد ذلك ويعتذر عن ذلك بان
التصديق المترتب على اظهار المعجزة ليس غرضا باعثا له على الفعل بل فائدة
مترتبة عليه وكذلك في شرعية الاحكام والحاصل ان ما يترتب على افعاله لا يكون
باعثا له على الفعل ليكون غرضا المسئلة السادسة في بيان فائدة التكليف و[الغرض]
منه قالت المعتزلة القائلون بان افعاله معللة برعاية مصالح العباد الغرض من
التكليف اى تكليف الله العباد بما كلف به التعريض اى تعريض العباد المكلفين
لاستحقاق التعظيم بالثواب بسبب اتيانهم بالفعل المكلف به فان قيل
يجوز التعظيم بدون التكليف قلنا لا يحسن فان التبرع بالتعظيم
قبيح عقلا بالنسبة الى غير المستحق فلا يصدر منه تع قلنا مبناه اى مبنى قولهم
هذا على القول بالحسن والقبح في افعاله وقد تقدم بطلانه وانه لا قبيح بالنسبة
اليه تع ومع ذلك اى تسليم الحسن والقبح في افعاله فالتبرع بالتفضل منه
تع غير قبيح اذ التبرع انما يقبح لو كان في بعض النسخ فيمن يتصور له النفع

والضر وهو منزه عن ذلك فلا تبح منه التفضل فاحتج منكروا التكليف بوجهين اشار الى الاول بقوله بان العبد ان قد تقرر ان تكليف العبد قبيح لان العبد مجبر في فعله لما مران فعله مخلوق لله تعالى فيقبح تكليفه به لقبح تكليف الشخص بما ليس في اختياره اشار الى الثاني بقوله وبانه ان عرى اى لو تحقق التكليف فان عرى عن الغرض كان التكليف عبثا لان الفعل العارى عن الغرض عبث فيقبح صدوره عن الحكيم فلا يصدر عنه تعالى وان كان التكليف لغرض فذلك الغرض لا يكون راجع لتعاليه عنه والا لزم الاستكمال بالغير فالى الغير اى لا يصلح الغرض الا ان يكون غرضا بالنسبة الى الغير فانه تعالى قادر على تحصيله اى تحصيل الغرض الذي هو ايصال اللذة والراحة الى العبد ابتداء من غير توسط التكليف فيضيع التكليف ويصار عبثا واجيب عن ذلك بان حاصل التكليف ابتداء اى ابتلاء واعلام من الحق الى الخلق بنزول الثواب على اهل الجنة وهم السعداء وحلول العقاب على اهل النار وفرقان اى حاصل التكليف اثنان وفرقان اى تفرقة وتمييز بين السعداء الذين هم اهل الجنة الممتثلين لتكليفه والاشقياء الذين هم بضدهم وحكمه تعالى لا يطلب لميته ولا يسال عن لميته اذ لا حاكم عليه تعالى فيعترض علم العباد ولا يعترض عليه ويسال ولا يسال عنه كما قال تعالى في كتابه العزيز لا يسال عما يفعل وهم يسئلون فيل حاصل الجواب العجز عن تحقيق الحال وتفويض الامر الى العلم الكبير المتعال الكتاب الثالث في النبوات وما يتعلق بها من مباحث الامامة والحشر والجزاء وساير السمعيات وفيه ثلث ابواب الباب الاول في النبوة وفيه مباحث ستة البحث الاول في احتياج الانسان الى النبي صلعم وهو فعيل اما من النبا بمعنى الخبر فيكون مهموز احقف

ع [illegible] على السعداء ويحل العقاب على [illegible] اى بدل النواب [illegible]

همزته وادغم سمي به لانه مخبر عن الله او من النبوة بمعنى الرفعة سمي به للارتفاع شانه وعلو برهانه او من النبي صلعم وهو الطريق سمي به لانه وسيلة وطريق الى معرفته تعالى وهو في العرف عبارة عن انسان بعثه الله الى الخلق ليدعوهم اليه ويرشدهم طريق المعاش والمعاد وهو اعم من الرسول لانه نبي معه كتاب وقيل الرسول هو الذي ياتي بشرع ابتداء ونسخ ما قبله واعلم ان الناس محتاجون الى النبي لانه لما لم يكن الانسان الواحد بحيث يستقل بامر نفسه من المأكول والملبس والمسكن وساير ما يحتاج اليه في تعيشه وكان امر معاشه من الامور المذكورة لا يتم الا بمشاركة شخص اخر من ابناء جنسه ونوعه ليعين كل صاحبه فيخبز احد ويطحن اخر ويزرع ثالث اذ لو انفرد واحد لم يمكن او لم يتيسر له المعيشة فيحتاج الى الاجتماع مع بني نوعه ولهذا قيل الانسان مدني الطبع اى يحتاج في التعيش الى التمدن والاجتماع ومعارضة اى لا يتم امر معاشه الا بمشاركة ومعارضة وهي ان يعمل كل واحد لاخر مثل ما يعمله الاخر له ومعاوضة وهي ان يعطي كل واحد صاحبه من عمله بازاء ما ياخذ من عمله يجري ان بينهما فيما يعين ويظهر لهما مما يتوقف عليه صلاح الشخص كالماكل والملبس وساير ما يتوقف عليه بقاء الشخص مدة قدرها الله له او صلاح النوع كنفس هو المدن والسياسات احتاج اي لما كان الامر كذلك احتاج الانسان الى عدل عادل وطريق مستقيم وذلك لان كل احد يشتهي ما يحتاج اليه من الخير لان الخير مطلوب لذاته ويغضب على من يزاحمه في ذلك ويدفعه ويفضي ذلك الى الجور على وذلك لا يدفع الا بعدل وطريق مستقيم ليرضى كل بما هو نصيبه

ولابد من اقدام الغير بالعدوان والاخذ بالغلبة وذلك العدل يحتاج الى قانون كلي
يشتمل على جميع جزئيات العدل اذ الجزئيات غير محصورة فلا ينضبط الا
بامر كلي شامل لها يفرضه ويعينه شارع يختص بآيات ظاهرة من عند الله تعالى
ومعجزات باهرة غالبة تدعو تلك الآيات الناس الى طاعته وتحث على اجابته
وتصديق الآيات والمعجزات لكونها من عند الله الشارع في مقابلته اذ لو لم
يختص الشارع بما ذكر من الآيات والمعجزات نازعه غيره واختل الامر وظهر
الهرج والمرج ولم ينتظم امر المعيشة ثم وعد الشارع المثني بالعقاب من الله في
الاولى والاخرى ليتخوف فيترك الاساءة ويميل الى الاحسان ويعد المطيع بالثواب
في العقبى ليزداد في المحاسن حتى ينتظم امر الناس في الاخرة والاولى ومعنى الشارع
الموصوف بما ذكر هو النبي فعلم بما ذكر احتياج الانسان الى النبي وهو المطلوب
ولما بيّن ان النبي هو انسان يظهر عليه المعجزة ذكر المبحث الثالث في امكان المعجزات
وتعريف المعجزة فقال المعجزة وهي ماخوذة من العجز المقابل للقدرة وحقيقة الا
عجاز اثبات العجز فاستعير لاظهاره ثم نقل الى ما هو سبب العجز وجعل اسما له
فالتاء للنقل من الوصفية الى الاسمية وهي اصطلاحا امر يتناول الفعل والترك
ايضا كعدم الفعل مثل معجزة ابرهيم عليه السلام انه منع النار من فعلها اي
الاحراق حتى صارت بردا وسلاما عليه ومن اقتصر في تعريفها بالفعل قال
كون النار بردا او بقاء الجسم على ما كان عليه هو المعجزة خارق للعادة ليعلم انه
من عند الله وفي بعض النسخ مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة قيل يحتاج
الى هذين القيدين ليتم التعريف اذ بالاول يخرج عن التعريف جماد الكاذب

معجزة من مضى من الانبياء حجة لنفسه فانها غير مقرونة بتحديه وبه يخرج
ايضا كرامات الاولياء فانها وان كانت خوارق الا انها غير مقرونة بالتحدي
اذ التحدي هو المنازعة والمراد هنا المنازعة في النبوة وليس ذلك في كرامة
الاولياء وبه يخرج الارهاص وهو ما يظهر من الخارق دليلا على تاسيس نبوة
نبي ظهر بعده مثل النور الذي ظهر في جبين عبد الله ابيه صلى الله عليه وسلم خاتم الا
نبياء عليه السلم كاظلال الغمام له قبل دعوة النبوة وبالثاني السحر والشعبذة
فانه يمكن فيه المعارضة وقد نادى بعض نقيدا اخر فيه فقال التصديقة له اي المتحدي
اي النبي الذي تحدى بها وقال احترز به عن الخارق المكذب كما انطق جمادا
او احيى ميتا فنطق بانه كاذب ناجتنح فان ذلك الخارق ليس بمعجزة
اذا اقترن ذلك بقول مكذب وقيل ذلك لا تقدح في كونه معجزة اذ انطاق
من الجماد واحياء الميت خارق مقرون بدعواه وقول لا يقدح من الميت
لان احياءه خارق وقد حصل وانما تصديقه او تكذيبه فامر بعد الاحياء
مختار نفسه ولم يتعلق به دعوى بخلاف تكذيب الجماد الذي لا اختيار له فهو قيل
قادح منها اذ الغرض من المعجزة التصديق والتكذيب ينافيه ثم فصل الامر الخارق
بقوله من ترك او فعل مثل ان يمسك هنا مثال الترك اي يمسك النبي عن الغذاء
وتناول الغذاء مدة غير معتادة ومع ذلك هو محفوظ الغذاء لا يطرأ عليه ضعف
وفتور في قواه البدنية وذلك لانجذاب النفس لانها من الجواهر المجردة فلما
كان انتظامه عن الميل الى التوابع البدنية بكليتها تنجذب بالمناسبة الى
عالم القدس وهو من الجواهر المقدسة عن لوث الطبيعة وهي العقول والنفوس

الملكية واستتباعه اى الجذابه واستتباعه القوى البدنية معها الى ذلك
العالم ومنعها عن الميل الى العالم السفلي فوقعت تلك القوى البدنية عن افعالها
مثل الهضم والتغذية والتحليل وساير ما هو من افاعيل القوى البدنية فلم
يتحلل منه اى من بدن النبي المنجذب نفسه الى العالم القدسي ما يتحلل من غيره
من الابدان فاستغنى بدنه عن البدل اى بدل ما يتحلل عنه الذي يحتاج اليه
ذلك البدن لغيره من الابدان ولما كان في ذلك نوع استبعاد ان لها شاهد
في بعض الاحوال من الانسان فقال كما ان المريض بالامراض الحادة لما اشتغلت
قواه الطبيعية عن تحريك المواد المحمودة وتحليلها تحلل اى الاشتغال عن
تحريك المواد المحمودة بسبب تحليل المواد الرديئة عن البدن حتى لم يطلب البدن
الغذا مدة لو انقطع مثله اى مثل ما انقطع الغذا مثل هذا الانقطاع عنه
في غير هذه الحالة هلك ولما امكن هذا فلا يستبعد ان يكون النفس الزكية
اذا توجهت الى العالم القدس واستتبعت قواها البدنية حصل لها ذلك اى
الاستغنا عن توابع تلك القوى من الغذا وغيرها واليه اى الى ما ذكر الا
شارة في قوله عليه السلام في الوصال حين سئل عنه لست كاحدكم ابيت عند ربي
يطعمني ويسقيني فانه ليس المراد به الاطعام والسقي الصوري الظاهري بل
ما ذكر كما لا يخفى على المتفطن اللبيب المنصف ولما فرغ عن ذكر الترك الخارق
للعادة اراد ذكر الفعل الخارق للعادة وهو قسمان لانه اما ان يكون ذلك
من فعل النفس او جارحة اخرى فاشار الى الاول بقوله وان يخبر النبي عن الغيب
وذلك بان يقع له للنبي في اليقظة مثل ما يقع لنا في النوم من الفراغ عن الشواغل

الواردة على النفس من خارج بسبب الحواس الظاهرة واشتغالها بنطق من
المحسوسات وفي بعض النسخ مثل ما يقع له في النوم اى يقع للنبي في اليقظة
ما يقع له في النوم اى حالة يقع له ولغيره في النوم يقع له في اليقظة ايضا فيتصل
حين الفراغ من عالم الحس نفسه الزكية لقوتها ونقائها وطهارتها عن الشواغل
البدنية بالملائكة العظام اى الجواهر القدسية من الروحانيات السماوية
التي ترتسم فيها صور الموجودات كلها من الازل الى الابد ما هو كاين وسيكون
فينتقش نفس النبي بواسطة اتصالها بتلك الجواهر بما فيها اى في تلك الجواهر
من صور الجزئيات الواقعة في العالم منها كما ينتقش الصورة التي في مراة
في مراة اخرى محاذية بها عند ارتفاع الحجاب بينهما ثم يدرك نفس النبي ما هو
منتقش في تلك الجواهر من الغيبيات على وجه يناسب مزاجه وانما انتقش
تلك الجواهر الروحانية بصور الجزئيات فانها اى تلك الجواهر اسباب وعلل
لوجوداتها اى الجزئيات مدركة تلك الجواهر لذواتها اى لذوات الجزئيات
المنتقشة فيها او مدركة لذوات انفسها التي هي علل الجزئيات ومدركة
ايضا لما سيقف عليها اى على الجزئيات يعني الحوادث اللاحقة المحتاجة
الى الحوادث السابقة فيدرك منه الجواهر الحوادث السابقة التي يتوقف
عليها الجزئيات اللاحقة فيكون صور الجزئيات من الازل الى الابد مرتسمة
فيها اى في تلك الجواهر التي هي اسباب وعلل لموجودات الجزئيات واذا
انتقشت نفس النبي بواسطة اتصالها بتلك الجواهر بما انتقش فيها من
صور الجزئيات فينتقل تلك الصور المنتقشة في نفس النبي الى قوة المخيلة

فيحاكيها وتنسل منها اى من المتخيلة الى الحس المشترك فيرى النبى تلك الصورة
كالمشاهد المحسوس بالبصر وهو الوحى وربما يعلو النفس اى نفس النبى
ويشتد الاتصال اى اتصالها بالجواهر المذكورة فيسمع كلاما منظوما مرتبا
من مشاهد محسوس له يخاطبه بذلك الكلام المنظوم المرتب وذلك المشاهد
الذى يخاطب النبى بذلك الكلام هو الملك الذى ينزل اليه بالوحى وشبه ان يكون
نزول الكتب السماوية على الانبياء بهذا الوجه واشار الى الثالث اى الفعل الخارق
للعادة الذى هو الثالث بقوله ويفعل اى النبى ما لا يتمكن اى فعلا لا يتمكن منه
اى من امثاله من نوع غيره مثل ان يمنع الماء عن جريانه كما نقل عن موسى عليه السلام
ومثل ان انفجر الماء من خلال اصابعه وبنانه كما نقل عن نبينا عليه السلام
وذلك اشارة ذلك الخارق اى ذلك الذى ذكر ان النبى يفعله دون غيره بان
يسلط الله على مادة الكائنات فيتصرف فيه نفس النبى فيها اى فى مادة الكائنات
بازالة صورة منها وايجاد صورة اخرى فيها كما يتصرف نفس النبى فى اجزاء
بدنه وذلك لان نفسه الشريفة العالية الكاملة لها نسبة لكمال اتصالها
بالجواهر المذكورة الى مادة الكائنات كنسبتها الى اجزاء بدنه ونسبة
نفوسنا الى ابداننا فكما يتصرف فى اجزاء بدنه يتصرف فى مادة الكائنات سيما
فيما اى فى عنصر يناسب مزاجه الخاص ويشاركه اى يشارك مزاجه فى طبيعته
فيفعل فيه ما شاء النبى باذن الله القادر الحكيم فيكون نفس النبى فيما يناسب
مزاجه الشريف اقدر بالتصرف فيه من غيره ولو حمل ما فى قوله فيما يناسب على
ما هو اعم من العنصر لكان اشمل وهو احسن هذا الذى ذكر فى بيان امكان المعجزة

وظهورها على يد النبى على راى الحكماء واما على راينا اعنى المتكلمين فلا نحتاج
الى هذا التطويل بل نقول فان الله سبحانه قادر على جميع الممكنات فاعل
بالاختيار يختص من يشاء من عباده بالوحى والمعجزة وارسال الملك اليه
وانزال الكتب عليه بارادته واختياره لان ذلك من قبيل الممكنات المقدورة له
المبحث الثالث فى نبوة نبينا اى فى اثبات نبوة نبينا محمد المصطفى عليه
الصلوة والسلام والذى يدل عليها انه صلى الله عليه وسلم ادعى النبوة
وذلك ثابت بالاجماع من الامم والتواتر واظهر المعجزة على وفق دعواه لانه
صلى الله عليه وسلم اتى بالقرآن وتحدى به اى طلب المعارضة كما قال تعالى
ان كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله فانه دال على طلب   انهم
المعارضة بسورة واحدة وهو النهاية فيه ولم يعارض بل عجزوا عن ذلك
اذ لو قدروا عليها لعارضوه لتوفر دواعيهم على المعارضة ولو وقعت
لاشتهرت ونقلت وانه صلى الله عليه وسلم اخبر عن المغيبات التى تقع بعده
وذلك معجزة كقوله تعالى الم غلبت الروم فى ادنى الارض وهم من بعد غلبهم
سيغلبون فى بضع سنين وكان كما اخبر وقوله خطابا له صلعم ان الذى
فرض عليك القرآن لرادك الى معاد اى الى مكة وكان كما اخبر سميت مكة
معادا لان معاد الرجل بلدته لانه يتفرق فى البلاد ثم يعود اليها وقوله
خطابا له صلى الله عليه وسلم قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم اولى
باس شديد تقاتلونهم او يسلمون وكان كما اخبر به تعالى قال بعضهم بنو حنيفة
وقد دعى ابو بكر رضى الله عنه الى قتالهم وقيل هم اهل فارس دعى عمر رضى

الى قتالهم وقوله تعالى وعد الله الذين كفروا امنوا منكم الا انه عملوا الصالحات
ليستخلفنهم في الارض اي لنورثنهم ارض الكفار وكان كما اخبر اذ المراد بهم الصحابة
بدليل قوله منكم وقوله ليبدلنهم من بعد خوفهم امنا وكان الصحابة في صدر
الاسلام خايفين وقوله صلى الله عليه وسلم الخلافة بعدي ثلثون سنة كان
كما اخبر قيل خلافة ابي بكر سنتان ولعمر عشر سنين ولعثمان اثنا عشر سنة ولعلي
ست سنين وقوله صلى الله عليه وسلم اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر
وهو اخبار عن الغيب لانه اعلام منه ببقايهما بعده وقوله صلى الله عليه وسلم لعمار
بن ياسر تقتلك الفئة الباغية وقتل يوم صفين قتله اصحاب معاوية
وقوله صلى الله عليه وسلم لعباس حين عجز نفسه عن الفداء وذلك ان العباس اسر
رسول الله صلعم واسر معه ابن اخيه عقيل بن ابي طالب فقال صلى الله عليه وسلم
افد نفسك وابن اخيك فانك ذو مال فقال العباس لا مال لي فقال صلعم اين المال
الذي وضعت بمكة عند ام الفضل وهي زوجة العباس ليس معكما احد فقلت
ان اصبت اي ان اصابني الموت في سفري هذا فلعبد الله كذا وللفضل كذا
فقال العباس والذي بعثك بالحق ما علم هذا احد غيري وانك لرسول الله صلى الله عليه وسلم
واخباره صلعم عن موت النجاشي روي بالتخفيف والتشديد ملك اليمن
فاخبر صلعم عن موته وكان كما اخبر وما تحدث من الفتن والعلامات واشراط
الساعة فانه اخبر عنها وكان كما اخبر وهي كتابة بغداد وهي واقعة الترك فيها
وقتل اهلها وتفرقهم ونار بصرى بلدة من بلاد الشام وما كان من قواصيص
الاولين حيث اخبر عنها وكان كما اخبر وبلوغه صلعم هذا المبلغ العظيم في الحكمة

النظرية من معرفة الله تعالى وصفاته وافعاله ومعرفة ساير الاشياء والعملية
من تدبير المدن والسياسات وغير ذلك مما يظهر منه صلعم فبلوغه هذا بنفسه
بلا تعلم من احد والممارسة من كتب معجزة ظاهرة ونقل عنه صلى الله عليه وسلم
معجزات اخر محسوسة كانشقاق القمر روي ان اهل مكة طلبوا منه آية
فاراهم القمر شقتين وتسليم الحجر روي انه قال صلى الله عليه وسلم اني لاعرف
حجرا سلم علي قبل البعث ونبوع الماء من بين اصابعه روي ان الناس
بالحديبية ورسول الله صلعم بين يديه ركوة فتوضأ منها ثم الناس اقبلوا اليه
وقالوا ليس عندنا ماء نتوضأ منه ونشرب فوضع النبي صلعم يده في الركوة
فصار الماء يفور من بين اصابعه كامثال العيون وحنين الجذع روي انه
صلى الله عليه وسلم يخطب مستندا الى جذع نخلة من سواري المسجد فلما صنع
له المنبر فاستوى عليه حن الجذع مثل حنين الصبي وشكاية الناقة اليه صلعم
روي انه صلى الله عليه وسلم في سفر فلما راه البعير جرجر اي صوت البعير
فوقف رسول الله صلعم وقال لصاحبه بعينه فقال يا رسول الله هذا
لا هل بيت ما لهم معيشة غيرها فقال صلعم انه يشتكي من كثرة العمل وقلة
العلف فاحسنوا اليه وشهادة الشاة المسمومة فانها قالت لا تاكلني فاني
مسمومة وذلك انه روي ان يهودية سمت شاة فاهدت الى رسول الله صلعم
فاخذ رسول الله صلعم الذراع واكل منها واكل جمع من الصحابة معه فقال
صلى الله عليه وسلم ارفعوا ايديكم وطلب اليهودية وقال صلعم سممت هذا فقال
اليهودية من اخبرك بهذا فقال صلعم اخبرني هذه في يدي يعني الذراع لا غير ذلك

مما ذكرناه من المعجزات التي ذكرت في كتابنا فلا سبيل للنبوة فانه لم يثبت كل واحد
منها فالمشترك بينهما متواتر اي مما يعجز الناس عنه متواترا فاذا ثبت
انه صلى الله عليه وسلم ادعى النبوة واظهر المعجزة على وفق دعواه فيكون
نبيا لان الرجل اذا قام في محفل عظيم وقال اني رسول هذا الملك اليكم
فطالبوه اي اهل المحفل بالحجة على دعواه فقال الرجل للملك ايها الملك ان كنت
صادقا في دعواي اني رسولك اليهم فخالف عادتك وقم من مقامك ففعل
اي فعل الملك ذلك علم بالضرورة صدقه اي صدق الرجل في مقالته وكذا فيما نحن فيه
اذا قال الرسول صلى الله عليه وسلم اني رسول الله اليكم وطالبوه بالحجة فقال يا الهي
ان كنت صادقا في دعواي فاظهر كذا وكذا فظهر على يديه انه رسول الله اليكم
واستدل الحكماء بدليل اخر على نبوة نبينا بقوله وايضا فجميع سيرته وصفاته المتواترة
منه بحيث لا يعتري فيها شك كلها تدل على الصدق فانه احدا ما سمع منه كذبا
مدة عمره لا في امور الدين ولا في مهمات الدنيا والاعراض عن الدنيا مدة عمره
مع الاقتدار عليها فان قريشا عرضوا عليه الاموال واعرض عنه والسخاوة
في الغاية حتى عاتبه الله بقوله ولا تبسطها كل البسط والشجاعة الى حد لم يفر
من احد قط وان عظم الرعب والخوف مثل يوم احد والفصاحة التي ابكمت
مصاقع الخطباء يقال خطيب مصقع اي بليغ من العرب العرباء الخالص في
العربية وهم اهل الفصاحة والبلاغة والاصرار على الدعوى اي دعوى النبوة
مع ما يرى من المتاعب والمشاق الجليلة كما قال ما اوذي نبي مثل ما اوذيت
والترفع على الاغنياء والتواضع مع الفقراء لا يكون جميعها الا مع سيرته لجميع

كان
سيرته اي جميع ما ذكر من صفاته لا يكون الا للانبياء فان كل واحد من هذه
الصفات وان يكون موجودة في غير النبي لكن اجتماع جميعها لا يكون الا ٤
لمن هو نبي وذلك من اعظم معجزاته فيجب بهذا انه نبي وهو المطلوب قالت
البراهمة قوم من الهند ينكرون النبوة وقالوا لا يحتاج الى بعثة الانبياء
فان في العقل استغناء عنها وذلك لان كل ما حسنه العقل من الافعال فهو يفعل
وما قبحه العقل فهو يترك سواء ورد به شرع ام لا وما توقف العقل فيه
فيستحسن عند الحاجة لما تقرر في العقول ان كل ما ينتفع به الانسان وكان ضروريا بلا
فالانتفاع به حسن ويستقبح عند الاستغناء عنه لان الاقدام على غير الضروري
المحتاج اليه مع احتمال الضرر فيه قبيح عقلا فاذن في العقل مندوحة واستغناء
عن النبي اذ العقل كاف في الارشاد فبعثة الانبياء يكون عبثا والعبث على الله
محال قلنا في الرد عليهم على تقدير تسليم القول بالحسن والقبح العقليين لا نم عدم الاحتياج
في بعثة الانبياء بل لبعثة الانبياء والرسل فوائد لا تحصل منها ان تقرير النبي الحجة
العقلية ويؤكدها بالنقل لكون ذلك اسبق ويحفظ ويزيل الشبهة التي يصعب دفعها
على غيره ويرشد النبي الى ما لا يعرفه العقل منه كبعث الاموات واحوال الجنة
والنار لان العقل لا يقدر على الجزم بها فاذا اخبر النبي عنه تلقى العقل بقوله تاماً ومنها
ان يبين الرسول حسن ما توقف العقل فيه اي في حسنه كالاشتغال بالطاعات
فان العقل لا يستقل بدركه لانه من حيث انه تصرف في ملك الغير بغير اذنه يعده
قبيحا ومن حيث ان تركه قد يفضي الى العذاب يعده حسنا فاذا حسنه الشرع
والنبي حصل طمانينة العقل وتعالى نفعه ومنها بين الرسول ايضا ما حسنه

العقل اجمالا ولم يقدر على تفصيله كما بين حقيقة الطاعة وكيفيتها وكميتها
على التفصيل لينقطع عذر المكلف بان يقول الطاعة وان علم حسنها من
العقل لكن يجب ان يبين لنا انها ما هي وكم هي وكيف هي فاذا بين ذلك
النبي انقطع عذره بالكلية كما قال لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل
ومنها ان يعين الرسول وظايف الطاعات كالصلوة والصوم والزكوة
المذكرة للمعبود والمذكرة لاستحفاظ التذكر حتى لا يزول لئلا يذكر له قربانا
كالزكوة وصلة الرحم ونحو ذلك ومنها ان يشرع النبي قواعد العدل المقيم
لحيوة النوع كما مر اول الباب في بيان فائدة بعثة الانبياء على طريقة
الحكماء ويعلم النبي الصناعات الضرورية النافعة المكملة لامر المعاش كتعليم
داود صنعة الدرع لامته ونوح عليه صنعة الفلك ومنها ان يعلم النبي منافع
الادوية ومضارها وخصايص الكواكب وتأثيراتها التي لا يحصل العلم الا بتجربة
متطاولة لا يفي بها الاعمار البشرية فاذا علم ان في بعثة الانبياء هذه الفوايد الجمة
فكيف يكون عبثا وايضا هذا جواب اخر عن شبهة البراهمة اي لو سلم ان العقل في الجملة
يحكم بحسن وقبح فلا نسلم ان جميع العقول كذلك اذ العقول متفاوتة في الكمال والنقصان
والكامل نادر كالاكسير فلا بد من معلم كامل وهو النبي يعلمهم ما يكملهم ويزيل نقصانهم
ويرشدهم على وجه يناسب عقولهم كما قال صلى الله عليه وسلم بعثت ان اكلم الناس
على قدر عقولهم فعلم من ذلك ان النبي محتاج اليه فبطل قول البراهمة قالت اليهود
المنكرون لنبوة نبينا صلعم ونحوه قولهم انه تعالى لو كان محمد صلى الله عليه وسلم
نبيا لكان صادقا في جميع اقواله لكن التالي باطل بيان الملازمة ظاهر وبيان

بطلان التالي فلان من جملة اقواله ان شريعة موسى عليه السلام منسوخة وهو باطل
اذ لا يخلو اما ان يكون في شرع موسى انه سينسخ او لا يكون في شرعه ذلك اي انه
سينسخ فان كان الاول اي يكون في شرعه انه سينسخ لزم ان يتواتر ذلك لانه
امر عظيم يتوفر الدواعي الى نقله ويشتهر ذلك كاصل دينه لكن ذلك باطل والا لم يمكن
انكاره وادعوا دوام دين موسى وان لم يكن في شرعه انه سينسخ فان كان فيه
ما يدل على دوامه اي دوام شرعه امتنع نسخه والا لم يكن شرعه دائما فيلزم
الكذب وهو محال وان لم يكن في شرعه ما يدل على دوامه كما لم يكن فيه ما يدل على النسخ
لم يتكرر شرعه والعمل بمقتضاه مرارا كثيرة فلم يثبت شرعه وحكمه غير مرة
واحدة وذلك لما ثبت في اصول الفقه ان الامر المطلق الذي لم يتقيد بالدوام
وعدمه لا يفيد وجوب الاتيان بالمأمور الا مرة واحدة لكن ذلك باطل لان
احكام شرع موسى وتكاليفه باقية الى زمن عيسى بالاتفاق فثبت دوام شرع
موسى فلا يثبت نبوة من بعده وهو مطلوبهم قلنا في الجواب عن قولهم انا نختار
اولا القسم الاول وهو انه كان فيه اي في شرع موسى ما يشعر بنسخه قولهم لزم
ان يكون متواترا كاصل دينه قلنا ممنوع وذلك انه لم يتواتر ما يدل على النسخ اذ لم
يتوفر الدواعي على نقله تواترا على نقل اصله او نختار انه كان فيه ما يدل على الدوام
قولهم امتنع نسخه قلنا ممنوع وانما يمتنع النسخ لو دل ذلك على الدوام دلالة
قطعية لكنه ليس كذلك بل غاية ما يدل على الدوام ظاهر الالفاظ فلا يمتنع
ذلك اي كونه ظاهر الدلالة على الدوام النسخ لجواز ان يراد بالدوام في المكث الطويل
فلا يلزم امتناع نسخه فنسلم عليه هذا الاحتمال قايم في شرع محمد فالجواب كما ترى

المبحث الرابع في عصمة الانبياء عليهم السلام وسيجيء معنى العصمة ان شاء الله
اجمع من الامة على وجوب عصمتهم عن الكفر والمعاصي بعد الوحي وان تمكنوا
منه والفضلية من الخوارج جوزوا عليهم اى على الانبياء المعاصي واعتقدوا
ان كل معصية كفر فيلزم من ذلك تجويزهم الكفر على الانبياء وبعض قوم آخرون
قيل هم الروافض فانهم جوزوا الكفر على الانبياء تقية بل وجوبه اى الكفر
تقية لان عدم اظهار الكفر قد يؤدي الى الهلاك وما يؤدي الى الهلاك فعله حرام لان
القاء النفس في التهلكة حرام لقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة ولما كان عدم اظهار
الكفر حراما كان اظهاره واجبا وهو باطل ومنع قولهم بانه لو جاز ذلك اى اظهار
الكفر للخوف عن القتل لكان اولى الاوقات به وقت الاظهار الدعوة وذلك لان الخلق
في هذا الوقت منكرون للنبي يريدون رفعه واهلاكه وليس له نوع معاون منهم
فيؤدي ذلك اى اظهار الكفر للتقية الى اخفاء وفي بعض النسخ الى اخفاء الدين
بالكلية وهو باطل بالاتفاق والحشوية جوزوا على الانبياء الاقدام على الكباير
والصغاير عمدا وقوم هم اكثر المعتزلة منعوا عن تعمدها اى الكبيرة اى لم يجوزوا
ان يصدر عنهم الكبيرة عمدا وجوزوا عليهم تعمد الصغاير اى الاقدام على الصغاير
عمدا واصحابنا يعني الاشاعرة منعوا الكباير اى لم يجوزوا صدور الكبيرة عن
الانبياء مطلقا لا عمدا ولا سهوا وجوزوا عليهم الصغاير سهوا لا عمدا لنا على
انه لا يجوز ان يصدر عن الانبياء الكفر والذنب انه لو صدر عنهم اى عن الانبياء
كفر او ذنب لوجب على الامة اتباعهم فيه لقوله تعالى واتبعوه لانه تعالى امر باتباع الانبياء
فيما فعلوا فيلزم ان يكون الامة مامورين بالكفر والذنب وهو باطل بالاجماع

وايضا لو صدر عنهم الذنب لكانوا معذبين باشد العذاب وذلك لانه
معلوم بصريح العقل ان من كان اكمل كان صدور الذنب منه افحش فالعقاب
عليه اشد ويدل عليه امران الاول ما اشار اليه بقوله كما اوعد الله تعالى نساء
اى نساء النبي بقوله من يات منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب
ضعفين والثاني انه تعالى زاد في حدود الاحرار اذ حد الاحرار ضعف حد العبيد
وذلك لزيادة كمال نسائه على ساير النسوان وزيادة كمال الاحرار على العبيد
فلو صدر عن الانبياء كفر او ذنب لكانوا معذبين بعذاب اشد لكن ذلك
باطل والا لكانوا خاسرين لقوله تعالى الا ان حزب الشيطان هم الخاسرون لكن كونهم
خاسرين باطل اجماعا ولم يقبل شهادتهم اى شهادة الانبياء لو صدر عنهم الذنب
لانهم ح فاسقون والفاسق لا يقبل شهادته لاشتراطها بالعدالة المنافية
للفسق فيلزم ان يكون الانبياء انقص حالا من عدول الامة وهو باطل ولاستوجبوا
اى لو صدر عن الانبياء الذنب استوجبوا الذنب والايعاد بنار جهنم لقوله تعالى
ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم ولاستوجبوا الايذاء والزجر عن الذنب
لان وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر عام لكن ذم الانبياء وايذاءهم غير
جائز كما اشار اليه بقوله وقد قال الله تعالى والذين يؤذون الله ورسوله لعنهم
الله في الدنيا والآخرة ولا نعزلوا اى الانبياء عن النبوة لو صدر عنهم ذنب وذلك
لان المذنب ظالم بنفسه لقوله فمنهم ظالم لنفسه والظالم لا ينال عهد النبوة
لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين لكن انعزال الانبياء عن النبوة باطل اجماعا
لا يقال العهد الذي لا ينال الظالم هو عهد الامامة كما دل عليه صدر الآية وهو

قوله ثم خطابا لابرهيم عليه انى جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتى قال لا ينال
عهدى الظالمين فانه تدل على ان المراد من عهدى الامامة لانه يقال فى الجواب لا نم
ذلك بل المراد عهد النبوة اذ المراد بالامام من يقتدى به والنبى كذلك ولئن سلم
ان المراد عهد الامامة فعهد النبوة اولى بذلك بان لا يناله الظالم لان النبوة
اعلى درجة من الامامة فاذا كانت الامامة لا تصل الى الظالم فالنبوة اولى به
واما قوله ثم هنا اشارة الى معارضات للدلايل المذكورة على عدم جواز الذنب
على الانبياء مع الجواب عنها تقرير المعارضة ان تعالى قوله ثم خطابا لمحمد صلعم
عفا الله عنك لم اذنت لهم يدل على صدور الذنب عنه لان العفو انما يكون بعد
الذنب كما لا يخفى فدلت الاية على صدور الذنب عن اكمل الانبياء وقوله وايضا
خطابا له ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك صريح فى صدور الذنب عنه ونحو ما نحن
قوله واستغفر لذنبك ووضعنا عنك وزرك فان الايات تدل على صدور الذنب
من الانبياء واشار الى الجواب بقوله فيحمل على ترك الاولى اى الذنب الذى يعلم
من الايات محمول على ترك الاولى كما قيل حسنات الابرار سيات المقربين وترك
الاولى ليس بذنب لان الاولى وما يقابله يشتركان فى اباحة الفعل والعفو
منه تعالى للحث على فعل الاولى حمل على ذلك الجمع بين الدليلين واما قوله
ادم معارضة اخرى وهى ان ادم عصى ربه كما اخبر تعالى عن ذلك حيث قال وعصى
ادم ربه فغوى والشك ان العصيان والغواية ذنب وادم نبى فثبت صدور
الذنب من الانبياء واشار الى الجواب بقوله فانها كانت قبل نبوته ادم يكون
لادم ع اى حين وقوع الواقعة عليه اجماعا بالاتفاق فلم يكن ع نبيا اذ لابد

للنبى من امة ولقوله ثم اجتباه فانه يدل على ان واقعته قبل نبوته لان
ثم للتراخى فيدل على ان اجتباءه واصطفاءه للنبوة كان بعد الواقعة
فلم يكن قبلها نبيا واما قوله ابرهيم هذا اشارة الى معارضة اخرى هى ان
قول ابرهيم هذا مشيرا الى الكوكب ربى يدل على صدور الكفر عنه لان قول
هذا ربى كلمة كفر صدرت عنه واجاب عنه بقوله فعلى سبيل الفرض والتقدير
ليبطله كما ان احدا منا اذا اراد ابطال شىء فيفرضه اولا ثم يلزم محالا ليبطله
فكانه قال لو كان هذا ربى لما كان افلا متغيرا لكنه كذلك فليس ربا يدل عليه
قوله قال لا احب الافلين وقوله بل فعله كبيرهم اشارة الى معارضة اخرى
هى ان قوله هذا كذب والكذب ذنب فصدر عنه الذنب واجاب عنه بجوابين
احدهما ما اشار اليه بقوله فعلى سبيل الاستهزاء اى قوله بل فعله كبيرهم ليس
المراد منه اسناد الكسر والقطع للاوثان الى كبيرهم بل مراد ابرهيم الاستهزاء
بالكفار كما يقال واحد منا لمن لم يقدر على الكتابة اصلا ونظر الى خط شخص
حسن فيقال له انت كتبت هذا استهزاء له والثانى ما اشار اليه بقوله
واسناد الفعل الى السبب الباعث وذلك لان تعظيم الكفار للصنم الاكبر
حمله اى ابرهيم على ذلك اى كسر الاوثان وقطعهم جذاذا والفعل كما يسند
الى المباشر له يسند الى الباعث عليه ايضا ونظره اشارة الى معارضة
اخرى تقريرها ان ابرهيم عليه السلام نظر نظرة فى النجوم ليعلم محنته او تهمه
والنظر فى النجوم كذلك حرام فصدر عنه الذنب فاجاب عنه بان نظره فى
النجوم كان للاستدلال والتعرف لصنعه تعالى لا التعرف حال نفسه والنظر

اى قوله هذا ربى ليس على وفق اعتقاده بل على سبيل الفرض

فيها للاستدلال على كمال صنعه من اعظم الطاعات كما قال تع ويتفكرون في
خلق السموات والارض الاية وقوله انى سقيم اشارة الى معارضة اخرى
حيث قال انى سقيم وما كان سقيما فيكون كذبا وهو ذنب فاشار الى جوابه بقوله
اما اى قوله هذا اما اخبار عن سقم حالى له لجواز ان يكون له سقم في هذا
الحال او اخبار عن سقم متوقع استقبالا نحو قوله تع ونادى اصحاب النار مع
ان النداء يكون يوم القيمة فلا كذب فيه اصلا واما اخفاء يوسف حريته
اشارة الى معارضة اخرى هى ان يوسف عليه السلام اخفى حريته عند بيعه مع ان
اظهار الحرية سيما على الانبياء واجب فاخفاؤها ذنب صدر عنه فينبغى صدور
الذنب عن الانبياء واشار الى الجواب بقوله فلاشعاره بالقتل اى اخفاء الحرية
انما هو لاشعاره بقتله لو اظهر حريته تع لا ذنب فيه لان هذا الاخفاء واجب
لصون النفس عن القتل واما همه اشارة الى معارضة اخرى اى قصد يوسف
لزليخا بالزنا ذنب صدر عنه فاجاب بقوله فجبلى اى الهم امر جبلى لا
اختيارى لان رغبة النساء مركوزة في جبلة الرجال وذلك امر محمود اذ عدمها
عنه ونقص مع انه لم يترتب على الهم والقصد فعل فلا ذنب فيه وجعله اى جعل
يوسف سقاية في رحل اخيه ليتهم بالسرقة ذنب صدر عنه فيجاز صدور
الذنب عن النبى والجواب عنه ان ذلك اى جعله السقاية في الرحل كان لمواطاته
ومواقفته مع اخيه ابن يامين فانه اراد من يوسف ان لا يفارقه ففعله
لذلك وما صدر من اخوته اى اخوة يوسف ذنوب صادرة منهم وهم انبياء
وسعاية يوسف وابيهم وكذبهم بان يوسف اكله الذئب فاجاب بان ذلك

لم يكن حال نبوتهم ان سلم انهم انبياء لان نبوتهم مختلف فيها واما قصة
داود معارضة اخرى وقصته كما قيل انه طمع في زوجة اخيه ليتزوجها
فسعى في قتله فارسل الله تع ملكين في صورة رجلين اختصما اليه كخصومة
المذكورة بقوله هل اتيك نبؤا الخصم الخ وذلك كبيرة صدرت عن داود وهو
نبي فاجاب عنه بان ما روى في قصة داود فلم تثبت على ما ذكر وهو بدليل
ما روى عن على رضه انه قال من حدث بحديث داود على ما يرويه القصاص
جلدته جلد القذف(?) والا يحتمل غيره وذلك انه ذكر بعض المفسرين في تفسير
قوله هل اتيك نبؤا الخصم الخ ان جماعة تسوروا قصره ليقتلوه فلما رآهم
داود خاف منهم لما تقرر في العرف انه لا يتسور قصر الملوك الا باذنهم وهو
المراد بقوله ففزع فلما رأوه اى داود مستيقظا خافوا منه ووضعوا خصومة
لا اصل لها عما منهم انهم قصدوه لاجل هذه الخصومة لا لقصدهم اهلاكه قد(?)
اغماض بعد الوحى واما قبل الوحى فالاكثرون منعوا من الانبياء الكفر وافتنا(?)
الذنب والاصرار عليه بجنس صغيره واشهروا بالعصيان لان ذلك ينافى منصب
النبوة وذلك لئلا يرتفع عنه من النبى الثقة والاعتماد بالكلية او بعد وقوع
المعصية منه وجوزوه اى الذنب عليهم على الندور لقصة يوسف مع اخوته
والروافض اوجبوا العصمة على الانبياء عن الذنب سواء كان كبيرة او صغيرة
عمدا او سهوا قبل الوحى وبعده وهو المراد بقوله مطلقا ودليلهم ان الامام
يجب ان يكون معصوما كما سيجيء ان الانبياء معصومون فاريد ان ينبه
على معنى العصمة فقال تنبيه في بيان معناها فالجمهور من المتكلمين

والحكماء فالوا العصمة ملكة اى صفة راسخة نفسانية يمتنع بتلك الملكة المتصف
بها عن الفجور اى الفسوق ويتوقف هذه الملكة على العلم بمثالب المعاصي جمع مثلبة
وهي المنقصة ومناقب الطاعات جمع المنقبة ضد المثلبة لان رسوخ الهيئة
النفسانية المانعة عن الفجور انما يحصل بهذا العلم بمثالب المعاصي ومناقب
الطاعات ليرغب عن الاول ويرغب في الثاني ويتاكد هذه الملكة في الانبياء
بتتابع الوحي على الذكر وفي بعض النسخ على التذكير لهذا العلم والاعتراض وفي
بعض النسخ والاعتراض وهو اظهر على ما يصدر عنه من النبي سهوا والعتاب
على ترك الاولى اى عتاب الله له بترك الاولى ليتضيق عليه الامر فيفعل الاولى والاليق
فان ذلك مما يؤكد ملكة العفة فيه لانه يدرك بواسطة الوحي المتتابع العلم بمناقب
الطاعات ومثالب المعصية وقيل هي اى العصمة كون الشخص الموصوف بها بحيث
يمتنع الذنب اى صدور الذنب عنه لخاصة في نفسه او بدنه والفرق بين
التعريفين ان المعصوم بالمعنى الثاني لا يقدر على المعصية اصلا وبالمعنى الاول يقدر
عليها ويتركها ولا يفعلها ومنع هذا القول بوجهين عقلي ونقلي اما العقلي فاشار
اليه بقوله بانه لو كان كذلك اى لو كان معنى العصمة ذلك الذي ذكر لما استحق
المعصوم المدح على عصمته اذ لا احسان له فيها بل هي امر جبلية له والمدح
انما يكون على ترك شيء يمكن من فعله ولم يفعله وعلى فعل شيء يتمكن من تركه
ولم يترك ولا امتنع تكليفه اى المعصوم على هذا التقدير بشيء من الاوامر
والنواهي لان التكليف بما ليس في اختيار المكلف قبيح جدا واما النقلي فاشار
اليه بقوله ونقله تع اى ومنع قولهم بقوله تع قل انما انا بشر مثلكم فان الاية دلت

على امكان صدور العصيان عنه ليتحقق المثلية لكنه لم يفعله ولم يصدر منه
ذلك لعصمته عنه وبقوله لولا ان ثبتناك الاية فانه يدل على ان ثبات النبي
على العصمة بتثبيت الله اياه عليها والا لمال اليه المبحث الخامس في تفضيل
الانبياء عليهم السلام على الملائكة ذهب اليه اى الى ان الانبياء افضل من الملائكة
اكثر اصحابنا اى الاشاعرة والشيعة يوافقهم في ذلك خلافا للحكماء والمعتزلة
والقاضي ابي بكر الباقلاني وابي عبد الله الحليمي منا من الاشاعرة في الملائكة
العلوية اى السماوية دون السفلية فانهما ذهبا الى ان الملائكة العلوية
افضل من الانبياء احتج الاولون القائلون بافضلية الانبياء على الملائكة
بوجوه اربعة الوجه الاول انه تع امر الملائكة بسجود ادم كما اخبر عنه بقوله
واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم ولا شك ان هذه السجدة سجدة خدمة
لا سجدة عبادة ويلزم من ذلك ان يكون ادم افضل من الملائكة اذ لو كان
مفضولا لما امرهم الله بخدمته كما اشار اليه بقوله والحكيم لا يامر الافضل
بخدمة المفضول الوجه الثاني ان ادم عم كان اعلم من الملائكة لانه اى ادم
كان يعلم الاسماء دونهم اى دون الملائكة لقوله تع وعلم ادم الاسماء كلها ثم عرضهم
على الملائكة فقال انبئوني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين قالوا سبحانك
لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم دلت الاية على ان ادم يعلم الاسماء
دون الملائكة فيكون ادم اعلم منهم فكان ادم افضل لقوله تع قل هل يستوي
الذين يعلمون والذين لا يعلمون فانه يدل على افضلية العالم على غيره الوجه
الثالث ان طاعة البشر اشق من طاعة الملك واستدل عليه بوجهين اما

الى الاول بقوله لانها اى طاعة البشر مع الموانع التى خلقت فيه من الشهوة والغضب
والوسوسة اى وسوسة الشيطان دون طاعة الملك فانها جبلية ذاتية لا مانع
لها فيها ولا شك ان الفعل مع وجود المانع اشق واصعب والى الثانى بقوله
ولانها اى طاعة البشر تكليفية مستنبطة بالاجتهاد ولقوله تع فاعتبروا
يا اولى الابصار وطاعة الملك ذاتية جبلية منصوص عليها لا تحتاج الى استنباط
لقوله تع لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون ولا خلاف فى ان التمسك بالنصوص
ثبت ان طاعة البشر اشق فيكون افضل لقوله صلى الله عليه وسلم افضل العبادات
احمزها اى اشقها ومن كان طاعته افضل فهو افضل فالبشر افضل والمراد بالبشر
الكامل الذى هو النبى كما لا يخفى الوجه الرابع قوله تع ان الله اصطفى ادم ونوحا
وال ابرهيم وال عمران على العالمين والعالم اسم لما سوى الله فيشمل الملكة
وغيرهم فيلزم اصطفاهم وافضليتهم على الملكة وقوله ترك العمل به كانه
اشارة الى جواب سوال مقدر وهو ان يقال يلزم من ذلك ان يكون ال عمران وال
ابرهيم كلهم افضل ممن سواهم فاجاب بانه ترك العمل بالعموم فيمن لم يكن
نبيا بالاجماع فيبقى معمولا به فى حق الانبياء فيلزم افضليتهم على العالمين
ومنهم الملكة فثبت افضلية الانبياء عليها وهو المط واحتج الاخرون القائلون
بان الملكة العلوية افضل من الانبياء ايضا بحجج ستة الوجه الاول قوله تع
لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملكة المقربون فان سياق الاية تدل
على تفضيل الملكة المقربين اذ البلاغة يقتضى الترقى من الادنى الى الاعلى
اذ يستحسن ان يقال لا يستنكف هذا الغلام من خدمة الوزير ولا السلطان

ويستقبح العكس واجيب عنه بان النصارى لما شاهدوا ولادة عيسى من
غير اب اعتقدوا انه ابن الله لا عبده فقال ردا عليهم لن يستنكف المسيح
ان يكون عبد الله بسبب انه ولد من غير اب اذ لو كان ذلك سببا للاستنكاف
لوجب ان يستنكف عن ذلك الملكة لانهم وجدوا من غير اب وام فسبب الا
ستنكاف فيهم اكثر مع انهم لا يستنكفون فلا تدل الاية على الافضلية كما لا يخفى الوجه
الثانى اطراد تقديم ذكرهم اى الملكة على ذكر الانبياء عليه يعلم ذلك من تتبع
القران فقيل ينتقض ذلك بالاية السابقة حيث قدم فيها المسيح وايضا
يجوز ان يكون التقديم باعتبار ان وجودهم سابق فلا يدل على الافضلية
الوجه الثالث قوله تعالى فى صفة الملكة لا يستكبرون عن عبادته استدل بعدم
استكبارهم اى الملكة عن عبادته وطاعته على ان البشر ينبغى ان لا يستكبروا
عن طاعته ولا يناسب ذلك الاستدلال ما لم يثبت تفضيلهم اى تفضيل
الملكة على البشر وذلك لان السلطان اذا اراد ان يقرر على الرعية وجوب
طاعتهم له يقول الملوك لا يستكبرون عن طاعتى فمن هؤلاء المساكين حتى
يستكبروا عن طاعتى وفيه نظر اذ غاية ذلك افضلية الملكة على البشر
المستكبر عن طاعته لا على الانبياء وايضا معنى الاية ان الملكة مع قوتهم وقدرتهم
على ما لم يقدر عليه البشر لا يستكبرون عن عبادته فما بال البشر الضعيف المقول
فى شانه خلق الانسان ضعيفا يستكبر عن عبادته ولا يلزم من ذلك الا افضلية
التى هى اكثر ثوابا الوجه الرابع قوله تع ولا اقول لكم عندى خزائن الله ولا اعلم الغيب
ولا اقول لكم انى ملك فانه يدل على ان حال الملك اشرف وافضل فقيل لا نم ان الاية

تدل على افضلية الملك بل على ان الملك لا يتبع الوحي والنبي يتبعه بدليل
قوله ان اتبع الا ما يوحى الي وقوله خطابا لادم وحوا الا ان تكونا ملكين
تدل على افضلية الملك ووجه الاستدلال به ان ابليس غرهما باكل الشجرة
بان ذلك يحصل الى مرتبة الملك فيدل على ان رتبة الملك اعلى وافضل قيل
هذا لا يدل على افضلية الملك على ادم بعد اجتبائه نبيا بل ان سلم فذلك حين
مخاصمة ابليس اياهما وهو قبل نبوته الوجه الخامس ان الملك افضل
من النبي لانه معلم النبي لقوله علمه شديد القوى والملك هو الرسول من الله
الى النبي فيكون الملك افضل من المتعلم وهو ظاهر والرسول افضل من
المرسل اليه الذي هو النبي قياسا على النبي المرسل الى الامة فانه افضل من الامة
المرسل اليهم واجيب عنه بانا لا نم ان الملك معلم بل التعليم من الله تع والملك
واسطة واسناد الفعل الى الواسطة مجاز جائز وانما يكون الرسول افضل
من المرسل اليه لو كان مرسلا للحكومة عليه ولا نم ان الملك مرسل الى النبي للحكومة
عليه بل التبليغ الحكم عليه الوجه السادس حاصله ان الملائكة متصفون بصفات
كاملة لا يتصف بها البشر فيكون افضل وذلك لان الملائكة ارواح بريئة ومقدسة
عن الرذائل الموصوفة بها البشر كالشهوة والغضب والحرص وجميع الاخلاق
الذميمة وكذلك الملك بريئة عن الافات النظرية كالشبه والمغالطات التي مهمة
الطارية على الفكر في اكتساب النظريات لان علومهم فطرية غير كسبية امنة
عن الغلط والملائكة ايضا منفكة عن الافات العملية كالاشتغال بالامور
البدنية واللذات الجسمانية والملائكة مطلعة على اسرار الغيب لانهم ينظرون

في اللوح المحفوظ يعلمون ما فيه من الغائبات دون البشر وهم ايضا فيه
على الافعال العجيبة من تحريك الرياح وتمطير السحاب سابقة الى الخيرات لانهم
اسبق في العبادة من البشر مواظبة على محاسن الاعمال اذ ليس فيهم ما يمنع
الى الخير بخلاف البشر لقوله تع لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون
وقوله يسبحون الليل والنهار لا يفترون فانه يدل على انهم لا يأتون بمعصية
ويواظبون على محاسن الاعمال لا فترة لهم في العبادة وظاهر ان من كان حاله
ذلك يكون افضل واجيب بانا نعلم ان الاتصاف بها لا يدل على الافضلية المطلقة
المبحث السادس في الكرامات اي الامور الخارقة للعادة الظاهرة عن الاولياء
انكرها اي الكرامات المعتزلة كلهم الا ابا الحسين البصري منهم فانه قائل
بها والاستاذ ابو اسحق الاسفرايني من الاشاعرة يوافق المعتزلة في انكارها
لنا على جواز الكرامات انه لو لم يجز الكرامات لم يقع لكنها واقعة بيان الملازمة
ظاهر وبيان وقوعها قصة اصف ومريم واصحاب الكهف اما قصة اصف فهي
انه احضر عرش بلقيس في طرفة عين من مسيرة شهر او شهرين على الخلاف
وذلك امر خارق للعادة ظهر من اصف وهو غير نبي واما قصة مريم فلانها
حبلت من غير ذكر ووجدان رزقها كل يوم من غير سبب ظاهر حتى يقال فانه
عندها ثمار الصيف في الشتاء وبالعكس فهذه امور خارقة للعادة ظهرت
لها ولم يكن نبيا واما قصة اصحاب الكهف فهي انهم لبثوا في الكهف ثلثماية
سنين من غير تغير وافة ظهر لهم نياما احياء فذلك امر خارق للعادة
ظهر لهم وهم غير انبياء احتج اي المنكرون للكرامات بان الخوارق لو ظهرت

على عجز الانبياء، لا لبس النبي بالمتنبي اي بغير النبي لصدور الخارق عنهما جميعا
قلنا لا التباس مع ظهور الخارق عنهما بل يمتاز النبي عن غيره بالتحدي والدعوى
اي دعوى النبوة اذ لا بد للنبي من دعوى النبوة والتحدي وطلب المعارضة
بالمعجزة وعجز الغير عنها ولا شيء من ذلك في الكرامة فلا التباس الباب
الثالث من الكتاب الثالث في الحشر والجزاء اي الجنة والنار والثواب للمطيعين
والعقاب للعاصين والعفو والشفاعة وساير السمعيات وفيه مباحث
ثمانية المبحث الاول في اعادة المعدوم لما كان مباحث السمعيات من الثواب
والعقاب وغيرهما موقوفة على الاعادة قدم بحثها وهي اي اعادة المعدوم
جائزة عند الاشاعرة والمعتزلة الا ان المعتزلة فرعوها على ان الموجود اذا عدم
لم يبطل ذاته المخصوصة بل زال عنه صفة الوجود بناء على ان المعدوم شيء و
ثابت واما الاشاعرة فقالوا ان الموجود اذا عدم صار نفيا وعدما صرفا
ولم يبق لحالة العدم هوية ولا حقيقة ومع ذلك فالله قادر على اعادته
خلافا للحكماء والكرامية وابي الحسين البصري من المعتزلة فانهم لم يجوزوها
لنا على جواز اعادة المعدوم انه لو امتنع وجوده بعد عدمه فاما ان يمتنع
وجوده الثاني لذاته او لشيء من لوازمه اي لوازم الشيء المعدوم فيمتنع وجوده
دائما فلا يوجد ابتداء لان الامتناع ح لا ينفك عنه فيمتنع وجوده دائما لكنه بط
لوجوده ابتداء او يمتنع وجوده الثاني الذي بعد العدم لشيء من عوارضه
اي عوارض الشيء المعدوم ح يكون ممتنعا بالغير الذي هو ذلك العارض
فيمكن وجوده الثاني عند ارتفاعه اي ارتفاع ذلك المانع العارض الجائز

الزوال عند النظر الى ذاته من حيث هي بلا اعتبار ذلك العارض الذي
سبب امتناعه وهو المط اذ المط ان ذات المعدوم من حيث هي نظرا الى
نفسه يمكن وجوده فنقل عليه نحو ان بحثا بانه ممتنع لذاته او اللازم ذاته
ولا يلزم من امتناعه امتناع وجوده ابتداء لان امتناع وجوده ح امتناع
وجود خاص ولا يلزم منه امتناع مطلق الوجود ليمتنع ابتداء وانت
تعلم ان الماهية من حيث هي مع قطع النظر عما يعرض لها قابلة للوجود لوجودها
ابتداء والوجود من حيث هو وجود امر واحد بحسب الحقيقة يمكن
اتصاف الماهية به فلو كان مانع فاما ان يعود الى الماهية بعد كونها موجودة
ابتداء او الى الوجود من حيث انه موصوف بانه وجود بعد العدم وكل
ذلك امر عارض يمكن زواله فالماهية من حيث هي مع قطع النظر عما يعرض
لها يمكن لها الوجود الثاني مع قطع النظر عن عوارضها تامل احتج
اي المنكرون لامكان اعادة المعدوم بوجوه ثلثة الاول انه لو كان
اعادة المعدوم لجاز ان يحكم عليه بجواز اعادته لكن التالي بط بيان الملازمة
ظاهر واما بطلان التالي فهو انه اي المعدوم نفي محض لا هوية له ولا حقيقة
فلا يحكم عليه على المعدوم بامكان العود لان المحكوم عليه يجب ان يكون له
ثبوت في نفسه وايضا لو صح ان المعدوم يمكن ان يعاد لزم ان لا يكون
المعدوم معدوما هذا خلف بيانه ان امكان الاعادة وصف ثابت له وثبوت
الصفة فرع ثبوت الموصوف وانما يتم هذا لو ثبت ان الامكان وصف
ثبوتي الوجه الثالث انه تعالى لو امكن اعادة المعدوم لما لزم من فرضه وقوعه

محال اذ الممكن شأنه ذلك لكنه يلزم بيانه انه لو وقع اعادة المعدوم لم يتميز
هذا المعاد عن مثله المبتدأ الذي يوجد معه حال عوده لانهما متشاركان
في تمام المهية ولواحقها فيلزم الاثنينية بدون الامتياز وهو محال
الثالث انه لو امكن اعادة المعدوم لامكن اعادة الوقت المبتدأ معه فيه
لان ذلك الوقت من عوارضه ايضا واللازم باطل لانه لما كان يمكن اعادة كل معدوم في الوقت
منه فيمكن اعادته ويمكن ايضا اعادته اي اعادة المعدوم فيه في ذلك الوقت
المبتدأ لان من جملة عوارضه وقوعه في ذلك الوقت فيكون المعدوم مبتدأ
لانه موجود في عين ذلك الوقت المبتدأ لا قبله ولا بعده معادا اذ المفروض
انه معاد فيلزم ان يكون مبتدأ من حيث انه معاد وهو محال بالضرورة والجواب
عن الوجه الاول ان قولكم المعدوم لا يحكم عليه حكم عليه بانه لا يحكم عليه
فالمحكوم عليه بهذا الوجه ان كان ثابتا فقولكم ان المعدوم نفي محض غير
مسلم وان لم يكن ثابتا بطل قولكم المحكوم عليه يجب ان يكون ثابتا وهو منقوض
بالحكم على ما لم يوجد فانه حكم صحيح مثل ان يحكم على ابن سيولد انه يمكن ان
يكون عالما مع ان المحكوم عليه غير موجود ومنقوض بالحكم على الممتنع فانه يصح
ان يقال شريك الباري ممتنع مع عدم المحكوم عليه وبنفس العدم اي منقوض
بنفس العدم فانه يصح الحكم عليه بانه مقابل للوجود مع ان العدم غير موجود
والتحقيق ان قولكم المحكوم عليه يجب ثبوته ان كان المراد به ثبوته في الخارج
فممنوع وسنده النقوض المذكورة وان كان المراد ثبوته في الجملة ولو كان
في الذهن فمسلم وهو حاصل ايضا فيما نحن فيه والجواب عن الثاني ان يقال

قولكم لو وقع اعادة المعدوم لم يتميز عن مثله ممنوع وذلك ان كل مثلين فهما
متمايزان بالتشخص في الخارج اي اذا وجدا في الخارج امتاز احدهما عن الاخر
بالتشخص الخاص العارض لكل منهما لا محالة في نفس الامر وان اشتبه علينا
الامتياز بالحس كما في نحو عمرو وزيد والا اي وان لم يتمايزا بالتشخص في الخارج
فلا يتميز بالمهية ولواحقها ايضا لم يكونا مثلين متعددين بل يكون هو
اي احدهما مع الاخر بعينه بلا تميز وتعدد والحاصل ان المثل يقال على معنيين
احدهما المساوي في الحقيقة فقط والثاني المساوي في جميع الامور الحاصلة
للشيء فان اريد بالمثل في قولهم لم يتميز عن مثله المبتدأ المعنى الاول فعدم
التميز ممنوع بل يتميز احدهما عن الاخر بالتشخص كما ان زيدا مثل عمرو في الحقيقة
ويمتاز عنه بالتشخص وان اريد بالمثل المعنى الثاني فلا نم جواز مثله المبتدأ
معه والا يلزم الاثنينية بدون الامتياز هف والجواب عن الثالث انا لا نم
امكان اعادة الوقت المبتدأ امكان اعادة المعدوم فيه ايضا ولكن لا نم
انه يلزم من ذلك ان يكون مبتدأ ومعادا معا اذ اعادة ذلك الوقت في
اعادته فيه لا يستلزم كونه مبتدأ فانه اي فان كونه مبتدأ امر عرض له
للمعدوم باعتبار لا يعرض له بعد الاعادة وهو اي ذلك الاعتبار هو كونه
غير مسبوق بحدوث البتة والمعاد مسبوق بحدوث كما لا يخفى فامتاز
المبتدأ عن المعاد بذلك الاعتبار وقد يقال الموجود للشخص المعين تشخصه
المعين حاصل له بالفعل فلا يكون فيه بالقوة للتقابل بين الفعل والقوة
فاذا عدم لم يوجد بعد ذلك تامل لنعرف معنى ما قاله المتكلمون ان المعاد

من الاجزاء الاصلية وهذا قالوا ان التعين والتشخص امر اعتباري المبحث
الثالث في حشر الاجساد اجمع المليون على انه تعالى يحيى الابدان بعد موتها
وتفرقها اي تفرق اجزايها اعلم ان المتكلمين القايلين بحشر الاجساد فرقتان
فرقة قالوا ان الله تعالى يعدم الذوات ويفنيها ثم يعيدها واخرى قالوا انه
يفرق الاجزاء ثم يجمعها مرة اخرى كما اشير اليه بقوله ويفرقها وذلك لانه اي حشر
الاجساد ممكن عقلا والصادق الذي هو النبي صلعم اخبر عنه فيكون حقا
اما الاول وهو امكانه عقلا فلانه ممكن بالنسبة الى الفاعل والقابل اما
بالنسبة الى القابل فلان اجزاء الميت قابلة للجمع على الوجه المخصوص الذي له
والحيوة اي قابلة للحيوة ايضا والا اي وان لم تكن قابلة للجمع والحيوة لم
يتصف بهما قبل اي قبل الموت لكنها اتصفت بهما قبل واما امكانه بالنسبة
الى الفاعل فاشار اليه بقوله والله تعالى عالم باجزاء كل شخص على التفصيل كما مر
من انه عالم بجميع الاشياء وقادر على جمعها اي جمع الاجزاء كما كان وايجاد الحيوة
فيها لشمول قدرته تعالى على جميع الممكنات كما مر في بحث القدرة فثبت ان احياء
الابدان ممكن عقلا واما الثاني وهو اخبار الصادق عنه فلانه ثبت بالتواتر
تمسك بالتواتر لا بالايات لئلا يقال دلالتها غير قطعية لما مر في اول الكتاب
في بحث الحجج فلا تفيد اليقين واما التواتر فيفيده فلذا قال ثبت بالتواتر
انه عليه الصلوة والسلم اثبت المعاد البدني وبقوله به والبدني المعاد
البدني اشار في القران الكريم جوابا لقول المنكرين من يحيي العظام وهي
رميم حيث قال عز وعلا قل يحييها الذي انشاها اول مرة وهو بكل خلق

عليم اي عالم بالخلق الاول وهو الانشاء وبالخلق الثاني وهو الاعادة والخلق
بمعنى المخلوق اي عالم بكل مخلوق ومن جملة الاجزاء ايضا قيل على ما بها قيل
لو اكل انسان معارضة من قبل منكري حشر الاجساد وتقريرها انه لو اكل
انسان انسانا اخر وصار المأكول جزءا منه من الاكل فالمأكول اي الجزء
المأكول اما ان يعاد في الاكل فقط او في المأكول فقط اذ اعادته فيهما محال واياما
كان فلا يعود احدهما بتمامه كما لا يخفى وايضا اشارة الى معارضة اخرى وهي ان
يقال لو حشر وبعث الاجساد فلا بد له من غرض وفايدة اذ العبث على الحكيم
محال قبيح فالمقصود من البعث اما الايلام اي ايلام المبعوث واما الالذاذ اي
الالذاذ او دفع الالم منه والكل باطل كما اشار اليه بقوله والاول اي الايلام
لا يليق بالحكيم فانه تعذيب للجنين بلا ذنب فانه غير جايز في العقل والشرع والثاني
اي الالذاذ محال وجوده اذ اللذة غير موجود لان كل ما يحصل لذة في عالمنا
هذا فهو دفع الالم ويشهد له الاستقراء فان اكل الطعام مثلا انما هو لدفع
الجوع لا لانه لذة في نفسه وذلك لا يصلح لان يكون غرضا بعين ما ذكر في الثالث
والثالث وهو ان يكون الغرض دفع الالم يكفي فيه الابقاء على العدم اذ لا الم
فيضيع البعث بجعله وسيلة الى دفع الالم لانه حاصل بدونه والجواب اعلم
ان هذا الجواب مسبوق بذكر مقدمة هي ان كل انسان اجزاء اصلية باقية
من اول العمر الى اخره وهي الانسان في الحقيقة لانها التي لا يقع فيها تفاوت
وزيادة ونقصان وهي الحاضرة لنفسها لا يغفل عنها مع الجنين واجزاء
فضلية وهي ما زاد على ذلك يقع فيها تفاوت بالزيادة والنقصان اذ السمن

منها ان اريد بالجزء المأكول الجزء م

تد تهزل وبالعكس وهذه الاجزاء الفضلية قد ينفعل عنها في اكثر الاحوال الذا
نعق ههنا اشعار في الجواب عن الاول بان المعاد في كل واحد منها اجزاؤه الاصلية
التي هي انسانه بالحقيقة فانها هي الباقية من اول عمره الى اخره وهي الحاضرة
لنفسه اي لنفس الانسان لا الهيكل المتبدل المتغير المغفول عنه في اكثر الاحوال
والمأكول فضل وزيادة من المتغذي اي الاكل فلا يعاد فيه اذ المعاد منه
الاجزاء الاصلية وتوجيه الجواب ان يقال المختار ان الجزء المأكول يعاد في
المأكول منه لا في الاكل ان اريد بالجزء المأكول الجزء الفضلي قوله فلا يعود
احدهما بتمامه قلنا ممنوع اذ المعاد هو الاجزاء الاصلية والجواب عن الثاني ان فعله
تعالى لا يستدعي غرضا كما مر فلا يصح الترديد المذكور بان المقصود من البعث
اما كذا او كذا وان سلم ذلك تنزلا فالمقصود منه هو الاثابة قوله لا لذة في الدنيا
اذ كل ما يتلذذ في الدنيا فهو دفع الم قلنا والاستقراء الذي استدل به على ذلك
ممنوع الدلالة اذ يجوز ان يكون غيرتام ثم يجوز ان يكون في الدنيا لذة هي دفع
الالم وان سلم ان جميع لذات الدنيا كذلك فلم لا يجوز ان يكون لذات الاخرة
ليست كلذات الدنيا في الحقيقة بل يكون لذات الاخرة مشابهة للذات
الدنيا في الصورة لا في الحقيقة فلا يكون لذات الاخرة دفع الم واعلم انه قد اشار
في اول المبحث ان حشر الاجساد نقل عن المتكلمين بوجهين فاراد المصنف رحمه الله
ان يشير اليهما من قوله الاكثر فقال تنبيه على ان القول بالمعاد البدني
لا يتوقف على اعادة المعدوم اي على ان يعدم الله اجزاء البدن ويفنيه ثم
يعيدها كما هو مذهب الفرقة الاولى واشار بقوله اعلم الان ذلك غير

[illegible]

مقطوع به مع ذلك انه لم يثبت بدليل عقلي او نقلي ان الله تعالى يعدم
الاجزاء اي اجزاء البدن ويفنيها ثم يعيدها والتمسك اي تمسك الفرقة
الاولى على ذلك بقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه ضعيف اما وجه التمسك
فان يقال الاجزاء شيء وكل شيء هالك بالاية فالاجزاء هالكة فيكون الاجزاء
فانية معدومة ثم ان الله تعالى يعيدها بعد الفناء والعدم واما وجه الضعف
فاشار اليه بقوله لان التفرق اي تفرق الاجزاء بحيث لا يبقى منتفعا بها
الانتفاع الذي فيها قبله ايضا هلاك اذ الهلاك عبارة عن خروج الشيء
عن الصفة التي ينتفع به عند بقائه ولا شك ان التفرق يستلزم ذلك
فالاية لا تكون نصا في الاعدام والافناء المبحث الثالث في الجنة والنار وقد
اختلف فيهما في المكان امكانهما قالت الفلاسفة لما لم يمكن وجودهما اذ الجنة
والنار على تقدير وجودهما اما ان يكونا في هذا العالم الذي نحن فيه فيكون
وجودهما اما في عالم الافلاك من هذا العالم فيكون وجود الجنة التي تجري فيها
الانهار والجحيم التي فيها دركات النار في تلك الافلاك موجبا لخرقها ومخالطتها
للفاسدات لكنه لا تخرق ولا تقبل لانها لا تنخرق ولا تخالط الفاسدات لما مر
في بحثه واما في عالم العناصر من هذا العالم يعني ما دون فلك القمر فيكون
الحشر حينئذ تناسخا لانه تعلق النفس بعد مفارقتها عن بدن اخر
لكن التناسخ باطل كما بين في محله او يكون وجودهما في عالم اخر غير هذا
العالم وهو باطل بوجهين الاول ان يقال لان هذا العالم كروي لما ثبت
من كروية الافلاك والعناصر فلو فرضت كرة اخرى اي لو فرض عالم اخر

يكون ايضا كريا لما بين في بيان كرية هذا العالم بعينه من ان العناصر بسيط
التي هي اصول المركبات كرية والافلاك كذلك فتكون العناصر التي في
العالم الاخر والافلاك كرية ايضا وفيه ايضا جهة العلو والسفل المتحدد
بمحدد هو فلك محيط بجميع ما في ذلك العالم الاخر وح يحصل بينهما بين العالمين
خلاء البتة لانه لا يخ من ان يتماسا اي العالمان اولا فان كان الثاني يلزم بينهما
خلاء لا محالة وان كان الاول وتماس الكرات لا يتصور الا بنقطة فيحصل
بينهما خلاء في غير موضع التماس وبطلان الخلاء مر لما مر الوجه الثالث ان يقال
لان العالم الثالث لكونه عالما اخر مثل هذا العالم فيشتمل على ما في هذا العالم
من الافلاك والعناصر فيحصل فيه عناصر فنقال لو حصلت فيه اي في العالم
الثالث العناصر لكانت مماثلة لهذه العناصر التي في هذا العالم مماثلة تلك
العناصر لكونها مماثلة لها الى احيازها اي احياز عناصر هذا العالم مقتضية
للحركة اليها اي الى تلك الاحياز اي احياز عناصر هذا العالم والا لم يكن مماثلة
لها وكانت تلك العناصر اي عناصر ذلك العالم الاخر ساكنة في احياز ذلك
العالم الثالث اما طبعا بان يكون تلك الاحياز امكنة طبيعية لها او قسرا
بان لا يكون كذلك بل يوجد معها في تلك الاحياز لما سر يمنعها عن ذلك قسرا
دائما وكلاهما محال لان اما الاول فلاستلزامه ان يكون لتلك العناصر حيزان
طبيعيان احدهما في ذلك العالم والثاني في هذا العالم وهو باطل لما مر في محله
واما الثاني فلما قيل ان القسر لا يكون دائما والا لزم تعطل مقتضى الطبيعة
ولا يجوز ذلك في حكمة الباري والجواب عن قول الثلاثة ان يقال لم لا يجوز

ان تكونا اي الجنة والنار في هذا العالم الذي نحن فيه ويكون الجنة في عالم
الافلاك كما قيل الجنة في السماء السابعة لقوله تع عند سدرة المنتهى عندها
جنة المأوى وسدرة المنتهى فوق السابعة وفوقه ولقوله عم سقف الجنة
عرش الرحمن والعرش عند المتقدمين هو الفلك الثامن فتكون الجنة في السابعة
حتى تكون سقفها الثامن قولهم لو كان كذلك لزم خرق الافلاك وهو محال
قلنا فامتناع الخرق على الافلاك ممنوع وما ذكر في بيانه ان تم فانما يتم في
المحدد دون سائر الافلاك والنار تكون تحت الارضين السبع قولهم يلزم
ان يكون الحشر تناسخا قلنا لا نع م الفرق بين هذا الحشر وبين التناسخ انه
اي الحشر رد النفس الى بدنها المعاد ان كان البدن معادا بعينه او الى بدنها
المؤلف من الاجزاء الاصلية ان لم يكن كذلك والتناسخ رد النفس الى بدن
مبتدأ فلا يكون الحشر تناسخا لظهور الفرق او نختار ان الجنة والنار
في عالم اخر غير هذا العالم قولهم في الدليل الاول لو فرض عالم اخر يكون بسيطا
كري الشكل وح يلزم الخلاء بينه وبين هذا العالم وهو مح قلنا ولا نسلم
بساطة كل محيط واستلزامها اي البساطة كرية الشكل وامتناع الخلاء
كلها ممنوعة والحاصل انه دليلهم الاول مبني على مقدمات هي ان كل محيط
بسيط وان البسيط كري الشكل وان الخلاء مح وكلها ممنوعة وان سلم
امتناع الخلاء مع ما يستلزمها فلم لا يجوز ان يكون هذا العالم وذلك العالم الاخر
مركوزين في ثخن فلك اعظم منهما فلا يحصل بينهما خلاء اصلا قولهم في الدليل
الثاني لو كان عالم اخر لكان فيه عناصر تماثل عناصر هذا العالم فيلزم منه الخ

قلنا وجوب تماثل عنصري العالم ممنوع لامكان الاختلاف بين عنصر
هذا العالم وذلك العالم اما في الصورة او في الهيولى لا يكون عنصر ذلك طالبا
لحيز هذا وان حصل الاشتراك في الصفات واللوازم بان يكون نار ذلك العالم
حارة يابسة طالبة لمقعر فلك قمر ذلك العالم ونار هذا العالم يكون حارة
يابسة طالبة لمقعر فلك قمر هذا العالم فلا يلزم شيء من المحالين المذكورين
قوله تم على جواز وجود الجنة والنار قد اختلف بعد امكانهما في كونهما مخلوقتين
الآن ام لا فقال اكثر الاشاعرة وبعض المعتزلة الجنة والنار مخلوقتان الآن
خلافا لابي هاشم والقاضي عبد الجبار ولنا على وجود الجنة الآن قوله تم في صفة
الجنة جنة عرضها السموات والارض اعدت للمتقين اخبر الله تم عن اعدادها
دونها للمتقين بلفظ الماضي فيكون موجودة والا لزم الكذب قوله تم عنه الينا
اشارة الى معارضة من قبل المخالفين وتقريرها ان الآية تدل على ان الجنة
ليست بموجودة الآن والا لزم عدم السموات والارض الآن اما التداخل وهما
باطل وذلك لانه تم اخبر عنها بان عرضها عرض السموات والارض وانما يكون
عرضها عرضهما اذا وقع شغل الجنة في جميع احيازهما اي السموات والارض
حتى يصدق ان عرضها عرضهما وذلك اي وقوع الجنة في احيازهما انما يكون بعد
فنائهما او فراغ حيزهما عنهما فيلزم ح فناؤهما وهو الامر الاول وانما كان
يلزم فناؤهما اذ لو كانت السموات والارض باقية في حيزهما مع وقوع الجنة
فيه لزم التداخل وهو باطل لاستحالة تداخل الاجسام بالبديهة وهو الامر الثاني
لانا نقول الجواب لا يلزم ذلك لان المراد من الآية ان عرضها مثل عرضهما لا عين

عرضهما لقوله تم في موضع اخر كعرض السماء والارض ولان عرضها اي الجنة لا يكون
عين عرضهما لان العرض عرض لا يجوز ان يقوم بمحلين كما بين في مباحث الاعراض
ان العرض الواحد لا يقوم بمحلين ولنا على وجود النار الآن قوله تم فاتقوا
النار التي وقودها الناس والحجارة اعدت للكافرين دلت الآية على وجود النار
لاخباره تم عنها بلفظ الماضي واسكان اي لنا على وجود الجنة والنار دليل
اخر وهو اسكان ادم في الجنة واخراجه عنها بسبب اكل الشجرة وذلك صريح
في وجود الجنة ولما ثبت وجودها ثبت وجود النار اذ لا قائل بالفصل
قالوا اي المخالفون لوجودهما الآن لو كانت الجنة مخلوقة الآن لما كانت
دائمة بيان الملازمة لقوله تم كل شيء هالك الا وجهه وذلك لان الآية تدل
على ان جميع الاشياء سوى الله تعالى هالك والجنة شيء فيكون هالكة غير
دائمة والتالي وهو كون الجنة هالكة غير دائمة بط لقوله تم اكلها دائم اي
ماكولها دائم واذا كان ماكول الجنة دائما فالجنة دائمة لاستحالة دوام
ماكولها بدونها كما لا يخفى قلنا في الجواب عنه اولا الملازمة ممنوعة اذ
معنى قوله تم كل شيء هالك انه كل شيء مما سواه تم فهو هالك معدوم
في حد ذاته وبالنظر اليه من حيث هو مع قطع النظر عن موجده لان كل
ما سواه تم ممكن والممكن هالك معدوم في حد ذاته انما يوجد بالغير الذي
هو سبب وجوده لا ان معنى الآية ان العدم يطرأ عليه فلا تدل الآية على الملازمة
وان سلم ان معنى الآية ان كل ما سواه فالعدم يطرأ عليه مخصوص عمومها
بغير الجنة جمعا بين الادلة وهي قوله كل شيء هالك فانه يدل على فناء جميع

الاشياء سوى الله وقوله اكلها دائم فانه يدل على عدم فناء الجنة فخصص الاول
بما سوى الجنة عملا بالايتين وايضا اشارة الى جواب اخر بمنع بطلان التالى
وتقريره ان يقال قوله تع اكلها دائم متروك الظاهر اذ لا يمكن ان يراد به ظاهره
لان الماكول لا محالة يفنى بالاكل فلا يمكن ان يكون دائما فليس معنى الاية
ما يفهم من ظاهرها بل المعنى اى معنى قوله اكلها دائم انه كلما فنى شئ منها بالاكل
حدث عقيبه مثله وذلك اى الدوام بمعنى حدوث مثله عقيب زوال
الاول لا ينافى عدم الجنة طرفة عين اى زمانا يسيرا واذا كان كذلك فنحن نجوز
انعدام الجنة طرفة عين ثم عودها البحث الرابع فى الثواب وهو النفع الخالص
الاجل المقارن للتعظيم والعقاب وهو الضرر الذى هو كذلك واعلم ان المكلف
اما ان يكون مطيعا او عاصيا والثانى اما ان كافر او فاسق ونعلم حال كل منهما
فى هذا البحث قالت البصرية من المعتزلة الثواب على الطاعة حق للمكلفين
من العباد على الله تع واجب عليه تع اداؤه وذلك لانه تع انما شرع التكاليف
الشاقة مثل الصلوة والحج والصوم وغيرها لغرضنا اذ لولا ذلك فاما ان لا يكون
لغرض اصلا فيكون شرع التكاليف عبثا بلا فائدة او لغرض عائد اليه تع وكل
منهما باطل لاستحالة العبث عليه تع واستحالة عود الفائدة اليه تع
لانه مستغن عنها فيجب ان يكون شرع التكاليف لغرضنا وذلك الغرض العائد
الينا اما حصول نفع لنا او دفع ضرر عنا والثانى وهو كون الغرض دفع
الضرر عنا بط لانه لو كان المراد ذلك لكفى لو ابقانا على العدم لاستراحنا عن تمام
الضرر فالتكاليف ولم نحتج نحن الى تلك المشاق والاول وهو ان يكون الغرض

حصول نفع عائد الينا اما ان يكون ذلك منفعة سابقة على التكليف كالوجود
والرزق والصحة وغيرها او سواى كون غرض التكليف المنفعة السابقة
مستقبح عقلا نظرا لذلك بانه ما احد منا اذا اعطى غيره الف دينار مثلا
ثم كلفه بالمشاق من غير نفع حالى ومالى يعد هذا منه قبيحا فبالاولى ان
لا يصدر منه تع مثل ذلك او يكون الغرض منفعة لاحقة بعد التكليف وهى
المط اذ لا نعنى بالثواب الا ذلك واذا كان الغرض من التكليف هو الثواب فيجب
عليه تع ايصاله الى المطيع الاتى بالمكلف به اداء للحق وايضا اشارة الى دليل
اخر على وجوب ثواب المطيع عليه تع فقوله تع فى بيان ثواب المطيعين جزاء
عين كامثال اللؤلؤ المكنون جزاء بما كانوا يعملون وامثاله مثل قوله تلك الجنة
التى اورثتموها بما كنتم تعملون مما يدل على استحقاق المكلف بطاعته
الثواب يدل على ان العمل يستدعى الثواب لانه تع رتب الثواب على العمل
فيكون العمل سببا لاستحقاق العبد الثواب فيجب عليه تع اداء الحق قلنا
فى الجواب عن الدليل الاول انا نختار اولا ان التكليف لا يكون لغرض اذ
قد بينا فيما قبل انه لا غرض لفعله تع ولا غاية لحكمه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد
قوله يلزم العبث محتا سيلزم ان لا يكون لفعله غرض واستحالة فذلك عين
النزاع اذ هو المتنازع فيه ومع ذلك اى مع تسليم ان شرع التكاليف
لغرض عائد الينا فلم لا يكفى لذلك سوابق النعم اى بعد التسليم نختار انه
المنفعة العائدة الينا من النعم السابقة قوله ذلك مستقبح قلنا لا استقباح
تع اذ لا قبيح بالنسبة اليه تع كيف لا يكون الغرض سوابق النعم والمعتزلة اوجبوا

الشكر على نعمه بالاعتراف بها مع تعظيم المنعم و لذلك اوجبوا النظر في المعرفة
اى معرفته تع عقلا و وجوب الشكر والنظر والتكليف بهما لما سبق من نعمة
فدل ذلك على جواز كون الغرض من التكليف سوابق النعم والاية اشارة الى الجواب
عن الوجه الثاني بان يقال الاية لا تدل على الوجوب اى وجوب الثواب عليه تع
غايته انه يعلم منها وقوع الثواب ولا يلزم من الوقوع الوجوب ولفظ
الجزاء اشارة الى جواب سوال مقدر تقريره ان يقال ان الله تع جعل الثواب
جزاء للعمل وجزاء الشيء يجب ان يترتب عليه لكونه معلولا له ويكون الفعل
علة و سببا للثواب فيجب عليه جزاء للفعل واجاب عنه بانه يكفي لاطلاقه اى
اطلاق الجزاء على الثواب كون الفعل علامة و دليلا على الثواب لا ان الفعل
موجب له فلا يدل الاية على وجوب الثواب عليه تع ولما فرغ من بحث الثواب
على الطاعة شرع في الكلام على العقاب بالمعصية والعاصي اما ان يكون كافرا
اولا وغير الكافر ان كان صاحب صغيرة فقيل هو مرجو العفو وقطع بعض بانه
لا يعاقب وان كان صاحب كبيرة ففيه ثلثة اقوال احدها القطع بعدم العقاب
وهو للمرجية والثاني القطع بالعقاب وهو مذهب المعتزلة ومن تبعهم
والثالث عدم القطع بشيء منهما وهو المذهب المختار عند الجمهور وقالت
المعتزلة والخوارج انه يجب عليه تع عقاب الكافر وصاحب الكبيرة لانه لو لم يجب عليه
عقابهم لجاز العفو عنهم لكن لا يجوز العفو عنهم لان العفو عنهم تسوية بين
المطيع والعاصي لاشتراكهما في اى عدم العقاب والتسوية بينهما ينافي
العدل لكنه تعالى عدل فلا يجوز منه ما يقتضي التسوية وهو العفو فيجب عليه

عقابهم ولانه اشارة الى دليل ثان على وجوب عقاب الكافر وصاحب الكبيرة
عليه تع وهو ان تعالى عدم وجوب ذلك يستلزم اغراء منه تع المكلف على الفسق
لكن ذلك قبيح عليه تع لقبحه وذلك لان شهوة الفسوق ودواعيها مركوزة فينا في
طبيعتنا فلو لم يكن نحن بحيث نقطع ونجزم بالعقاب بسبب الاتيان بالفسوق
ولا نجوز العفو لكان ذلك اى عدم الجزم والقطع بالعقاب وجواز العفو اغراء
للمكلف عليه على الفسق لانه يتكل على العفو فيقدم عليه ولانه اشارة الى دليل
ثالث وهو انه تع اخبر بان الكافر والفاسق يدخلان النار في مواضع شتى من كتابه
الكريم مثل قوله تع وسيق الذين كفروا الى جهنم زمرا وقوله ونسوق المجرمين
الى جهنم والفاسق مجرم والخلف في خبره تع محال فوجب دخولهما في النار وهو المراد
بوجوب العقاب والجواب عن الدليل الاول انا لا نم لزوم التسوية بين المطيع
والعاصي على تقدير العفو عن العاصي وذلك لانه تع وان لم يعذب العاصي حين العفو
عنه لكنه تع لا يثيبه اى العاصي اثابة المطيع فيمتاز المطيع عن العاصي بالاثابة
له دون العاصي فلا تسوية بينهما والجواب عن الدليل الثاني انه يقال لا نم ان
عدم القطع بالعقاب يستلزم الاغراء لان المكلف وان كان يرجو العفو لكنه
لا يقدم على المعاصي خوفا منه تع وذلك لان تغليب طرف العقاب بالتهديد
والوعيد منه تع عليه يرجح طرف العقاب عنده بالترك وذلك كاف للمكلف
في الاحجام عن المعاصي ولا حاجة له الى القطع والجزم بالعقاب وتوقع اشارة
الى جواب النقض للمعتزلة وهو ان يقال توقع العفو قبل التوبة كتوقعه اى
العفو بالتوبة في انه يستلزم الاغراء لعينه ما ذكرتم مع ان العفو بالتوبة جائز

عندكم فما هو جوابكم عن العفو بالتوبة فهو جوابنا في العفو قبلها فان فرق بان
العاصي لا يعلم انه يمهل الى زمان التوبة فتردده فيه يرجح عن الايمان بالمعصية
رد ذلك بانه يتردد قبل التوبة هل يعفى عنه او لا فذلك ايضا يرجح عن الايمان
بها قد الجواب عن الثالث بعدا لانه لا يدل شيء منها من الايات على وجوب العقاب
على الكبيرة في نفسه غايته انه يعلم منها وقوع العقاب وذلك لا يدل على وجوبه
وايضا الخلف في الوعيد حسن لانه يستحسن في العرف العفو عن الوعيد ثم
المعتزلة والخوارج بعدما اثبتوا وجوب عقاب صاحب الكبيرة قالوا وعيد
صاحب الكبيرة وعقابه لا ينقطع كوعيد الكفار وعقابهم لوجوه الاول
الايات المشتملة على لفظ الخلود في وعيدهم فيكون وعيدهم وعقابهم مخلدا
والخلود الدوام فوعيدهم يكون دائما كوعيد الكفار وتلك الايات كقوله تع
بلى من كسب سيئة الاية واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها
خالدون وكقوله ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها ووجه
الاستدلال بالايتين ان صاحب الكبيرة وان كان مؤمنا لكنه كسب السيئة
وعصى الله ورسوله وكل من كان كذلك فهو مخلد في النار بالايتين لان من
للعموم والخلود هو المكث الدائم ويكون المؤمن من الكاسب للخطيئة والمؤمن من
العاصي داخلا في النار كالكفار وهو المط وكقوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا
فجزاؤه جهنم خالدا فيها وجه الاستدلال بها ان القتل كبيرة وكل من ارتكب
الكبيرة فهو مخلد في النار بالاية والخلود هو المكث الدائم فيتم التقريب الوجه
الثاني الدال على خلود صاحب الكبيرة قوله تع في صفتهم اي صفة الفجار الفساق

ان الفجار لفي جحيم يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين فانه يدل
على دوام الفساق في النار اذ لو خرجوا عنها زمانا ما لكانوا غائبين عنها
لكن الغيبة عنها نفي بالاية الوجه الثالث ان الفاسق يستحق العقاب بفسقه
لما مر ان الفسق والمعاصي موجب العقاب كما ان الطاعة موجبة للثواب
فذلك اي استحقاق الفاسق العقاب بفسقه يسقط ما استحقه من
الثواب الحاصل له قبل اتيانه بالفسق لما بينهما بين الاستحقاقين من
التنافي المعلوم من تعريف الثواب والعقاب اذ الثواب منفعة لجلة دائمة
خالصة عن شوب الضرر والعقاب مضرة اجلة دائمة فكان الجمع بين الا
ستحقاقين جمعا بين المتنافيين وهذا هو القول بالاحباط المشهور
من مذهبهم وهو ان ارتكاب الفسق يحبط ويسقط ثواب الطاعة
فاذا سقط الثواب دام العقاب وهو المط وبعبارة اخرى اذا كان الجمع
بين الاستحقاقين محالا لكونه جمعا بين المتنافيين فمستحق العقاب
بفسقه لا يستحق الثواب اصلا فيكون عقابه دائما وهو المط واجيب عن
الوجه الاول اي التمسك بالايات المشتملة على الخلود بان الخلود ليس هو
المكث الدائم لتدل على ان وعيدهم غير منقطع بل هو المكث الطويل بل ما يتناوله
اي الخلود بهذا المعنى اي المكث الطويل اكثر كما يقال حبس فلان حبسا مخلدا
وهنا وقف مخلد واذا كان المراد المكث الطويل فلا يلزم منه عدم انقطاع
وعيدهم واجيب عن الثاني بان المراد من الفجار في قوله ان الفجار لفي جحيم
الكاملون في الفجور وهم الكفار فالاية دالة على عدم انقطاع وعيد الكفار

وانما قلنا ان المراد الكفار لوجهين الاول ان الموصوف بالنجوى هو الكافر
بدليل قوله اولئك هم الكفرة الفجرة والوجه الثاني ما اشار اليه بقوله ق
توفيقا اي يجب ان يحمل الفجار في قوله تع ان الفجار لفي جحيم على الكفار دون
صاحب الكبيرة توفيقا وجمعا بينه اي بين قوله هذا ان الفجار الاية ق
بين الايات الدالة على اختصاص العذاب بالكفار كقوله ان الخزي اليوم
والسوء على الكافرين فانه دال على اختصاص الخزي بالكفار ومعلوم ان
من ادخل النار فقد حصل له الخزي لقوله تع انك من تدخل النار فقد اخزيته
فدخول النار يستلزم الخزي والخزي يختص بالكافر لقوله ان الخزي الاية
فدخول النار يختص بالكافر وكقوله انا قد اوحي الينا ان العذاب على من
كذب وتولى فانه يدل على ان العذاب مخصوص بمن كذب وتولى عن دينه
فمن لم يكن مكذبا ومتوليا عن دينه لم يتعلق به العذاب وكقوله تع كلما
القي فيها فوج سالهم خزنتها الم ياتكم نذير قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا
وقلنا ما نزل الله من شيء ان انتم الا في ضلال كبير فانه تع اخبر ان كل فوج
يدخلون النار فانهم يقولون قد جاءنا نذير فكذبنا فهذا صريح في ان كل
من دخل النار فهو مكذب للانبياء فمن لم يكن مكذبا لا يدخل النار وكقوله
تعالى فانذرتكم نارا تلظى لا يصليها الا الاشقى الذي كذب وتولى فانه
يدل على اختصاص العذاب بالمكذب المتولي عن الدين وهو الكافر ولقوله تع
يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه فانه يدل على ان المؤمن لا يخزى
والفاسق مؤمن لقوله تع وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا

فاصلحوا بينهما فان بغت احديهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء
الى امر الله سماهم الله تع مؤمنين حال وصفهم بالبغي الذي هو كبيرة فعلم
ان صاحب الكبيرة مؤمن مع كونه فاسقا فيحصل الفاسق مؤمن وكل
مؤمن لا يخزى لقوله تع يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه ينتج الفاسق
لا يخزى ثم قال الفاسق لا يخزى وكل من ادخل النار فقد اخزي لقوله تع
انك من تدخل النار فقد اخزيته ينتج الفاسق لا يدخل النار فدخول النار
يختص بالكافر فثبت بهذه الايات ان العذاب مختص بالكافر فيجب ان يحمل
الفجار في قوله ان الفجار لفي جحيم على الكفار ليوافق تلك الايات وههنا
اي بما ذكرنا من الايات الدالة على اختصاص العذاب بالكفار قطع وجزم
مقاتل بن سليمان والمرجئة بانهم اي اصحاب الكبائر لا يعاقبون واجيب عن
الوجه ٣ اولا بمنع استحقاقين اي لا نم ان المطيع يستحق الثواب والعاصي
يستحق العقاب وانما يلزم ذلك لو كانت الطاعة علة لاستحقاق الثواب
والمعصية لاستحقاق العقاب وذلك مم سلمنا الاستحقاق لكن لا نم
تنافي الاستحقاقين واليه اشار بقوله وتنافيهما اي اجيب بمنع منافاة
الاستحقاقين وانما يكون الاستحقاقان متنافيين لو كانت الدوام
ماخوذا في تعريفهما وهو بط اذ الثواب منفعة اجلة والعقاب مضرة
اجلة اعم من ان يكونا دائمين اولا واجيب ثانيا بانه ومحصله ان القول
بالاحباط بط وذلك ان استحقاق العقاب لو احبط استحقاق الثواب
فاما ان يحبط منه من الثواب شيء على طريق الموازنة كما هو مذهب ابي هاشم

فانه ذهب الى ان العقاب الطارئ يزيل و يسقط من الثواب السابق
بمقداره و يبقى الزائد مثل الزائد مثلا لو كان ثواب المكلف عشرة اجزاء
و عقابه الطارئ خمسة اجزاء يسقط خمسة من الثواب و سقط العقاب
باسره و يبقى له خمسة اجزاء من الثواب صافية عن شوب المعارض ولا
تحبط بهذا الطريق كما هو مذهب ابنه ابى على فان مذهبه ان الاحباط
لا يكون بطريق الموازنة بل العقاب الطارئ يحبط و يسقط الثواب السابق
اى قدر كان حتى نفسه و لا تحبط العقاب بل يبقى العقاب بحاله ففى المثال
المذكور يسقط العشرة من الثواب بتمامها و يبقى الخمسة من العقاب بحاله
وكلاهما اى كلا القولين فى الاحباط باطلان اما الاول فمعناه ان يكون الاحباط
و الاسقاط بطريق الموازنة فلان تاثير كل منهما اى من الثواب السابق و العقاب
الطارئ فى الاخر اما ان يكون معا او على التعاقب بان يكون تاثير احدهما بعد
تاثير الاخر و الاول و هو ان يكون تاثير كل منهما معا محال لاستلزامه وجودهما
حال عدمهما و ذلك لان المؤثر فى عدم كل منهما وجود الاخر فلو حصل العدمان
معا لحصل الوجودان حال العدمين لان وجود العلة واجب حال حصول
المعلول و كذا الثانى و هو ان يكون التاثير على التعاقب محال ايضا لان
المعلول المحبط لا يعود بعد صيرورته محبطا للعلة بانعدامها كما لا يخفى و اما
الثانى و هو ان لا يكون الاحباط و الاسقاط على طريق الموازنة فاشار الى بطلانه
فلانه الغاء الطاعة اى لطاعة المكلف و تضييع لها الطاعة و ذلك لان القول
بهذا المذهب يقتضى ان من عبد الله مدة عمره ثم شرب جرعة خمر يكون حاله

كحال من لم يعبد الله على السوية لان عقاب شرب الجرعة سقط ثواب تلك
الطاعات باسرها و لم يسقط من عقاب الشرب شئ فيكون تلك الطاعات
ضايعة لا فائدة لها و هو باطل لقوله تع فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره فانه
يدل على ان من عمل خيرا يرى جزاءه و اما اصحابنا اى الاشاعرة فقالوا
الثواب على الطاعة فضل من الله تع و العقاب على المعصية عدل منه تع و العمل
دليل اى عمل الخير و الطاعة دليل و علامة لحصول التفضل بالثواب و عمل
الشر و المعصية علامة العقاب لان الطاعة علة موجبة للثواب عليه تع
و المعصية للعقاب و كل من افراد الناس ميسر لما خلق له فالمطيع ميسر للطاعة
و العاصى للمعصية و هو تع يخلد المؤمن الموفق للطاعات فى جنانه تفضلا
بوعده حيث قال عز و علا ان الذين امنوا و عملوا الصالحات كانت لهم
جنات الفردوس نزلا خالدين فيها و يعذب الكافر المعاند المعرض عن
الحق الذى لم يجتهد فى طلب الهدى فى نيرانه ابدا بمقتضى وعيده على الكفر
كما قال ان الذين كفروا من اهل الكتاب و المشركين فى نار جهنم خالدين
فيها و سقط وعيد المؤمن العاصى و عقابه لوجوه ثلث الاول النقل
نحو فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره و المؤمن العاصى قد عمل خيرا و اقله
الايمان بالله و رسوله فيرى ثوابه بمقتضى الاية و لا يرى الثواب الا بعد
الخلاص عن العقاب اذ قبل العقاب الثواب منتف بالاتفاق اذ لم يقل احد
بان المؤمن يثاب بدخول الجنة ثم يخرج منها و يعاقب بالمعصية الصادرة
منه و اذا كان رؤية الثواب بعد الخلاص من العقاب فينقطع وعيد عقابه

وهو الحق وقوله ان الله يغفر الذنوب جميعا هذا هو الوجه الثاني وذلك
ان قوله تع هذا يدل على غفران جميع الذنوب لكن خص منه الشرك لقوله ان
الله لا يغفر ان يشرك به فيبقى معمولا به في ساير الذنوب وغفران الذنوب
دليل انقطاع الوعيد والعقاب ضرورة ولقوله عليه السلم هذا هو ثالث
الوجوه فانه صلى الله عليه وسلم قال من قال لا اله الا الله دخل الجنة والمؤمن العاصي
قايل به فيدخل الجنة بمقتضى الحديث فيسقط عقابه وهو الحق واعلم
ان الكافر اما معاند او لا اما الاول مرحكمه انه مخلد في نيرانه والثاني وهو
غير المعاند فقد اختلف فيه فقال الجاحظ وعبيد الله بن الحسن العنبري انه
غير معاقب لانه معذور فوجب ان لا يعذب وقال اخرون انه معذب دايما
وادعوا فيه الاجماع والمص رحمه الله لم يحر شيئا منها فقال ويرجى عفو الكافر
الغير المعاند البالغ في اجتهاده الطالب للهدى ولم يصل اليه من فضله
ولطفه اي يرجى عفو الكافر المجتهد من فضله تع عليه لانه لا تقصير منه فهو
معذور في كفره فتفضل الله تع لا يمنع العفو عنه ولطفه يرحمه فان قيل القول
بدوام الثواب والعقاب غير معقول لوجوه ثلثة الاول لانا نقول لو كانت
افعال القوى الجسمانية متناهية امتنع دوام الثواب والعقاب والمقدم حق
فالتالي مثله بيان الملازمة انا نقول ان افعال القوى الجسمانية كانت متناهية
فالابدان التي يعيدها الله لا بد وان ينعدم اخر الامر وينقطع السعادة
والشقاوة البدنيتان ولظهوره تركه بادر الى بيان حقيقة المقدم بقوله
القوى الجسمانية وهي ما يحل في الجسم من الصور النوعية او الاعراض المؤثرة لا تقوى

على افعال غير متناهية وذلك لانها منقسمة بانقسام محلها لان في شان
الامور الحالة في الجسم ذلك فنصفها اي نصف القوة الحالة في نصف الجسم
مثلا اذا حرك جسما الذي هو نصف الجسم من مبدا معين فاما ان يحرك
ذلك النصف من القوة الجسم حركات متناهية فيكون تحريك الكل اي تحريك
كل القوة لكل الجسم من ذلك المبدا ضعف تحريك الجزء اي ضعف تحريك نصف
القوة لنصف الجسم لان نسبة الاثرين اي التحريكين تحريك نصف القوة
لنصف الجسم وتحريك كل القوة لكل الجسم كنسبة المؤثرين اي القوتين
كل القوة ونصف القوة واذا كان تحريك كل القوة لكل الجسم ضعف تحريك
نصف القوة لنصف الجسم وتحريك نصف القوة لنصف الجسم فرض انه
متناه فيكون تحريك كل القوة لكل الجسم ضعفا للمتناهي وضعف المتناهي
متناه كما لا يخفى وان حرك نصف القوة جسمها حركات غير متناهية فكل القوة
اذا حركت كل الجسم حركة مساوية لحركة نصف القوة في السرعة والبطؤ
فنقول انه لم يزد حركة كل القوة عليها اي على حركة نصف القوة كان الشيء
وهو نصف القوة مع غيره وهو النصف الاخر من القوة المجتمعة معه
كلا معه اي كالنصف فقط فيلزم ان يكون الكل كالجزء هف وان زادت
حركة كل القوة فلا شك ان تلك الزيادة انما هي في الطرف الغير المتناهي اي المفروض
ان مبدا التحريكين واحد فيقع تلك الزيادة اي زيادة حركة الكل على غير المتناهي
الذي هو حركة النصف المفروضة غير متناهية من الجهة التي هي بها غير متناه
وهو محال كما لا يخفى فثبت ان القوى الجسمانية لا تقوى على افعال غير متناهية

فانها لها متناهية فتنتج حقيقة المقدم وايضا اشارة الى الوجه الثاني
الدال على ان الثواب والعقاب البدنيين الدائمين غير معقول وتوجيهه
ان يقال اذا كان البدن معادا فالمراد به الابدان المؤلفة من الاجزاء الاصلية
المعادة مؤلفة من العناصر الاربعة الارض والماء والهواء والنار كالابدان
المبتدأة والحرارة الغريزية لان النقص الرطوبة الغريزية شيئا فشيئا
لان شان الحرارة ذلك حتى تزول الرطوبة بالكلية اذ الرطوبة التي في البدن
لا يكون اجزاؤها غير متناهية بالضرورة فيفضي نقصان الرطوبة المنتهي الى الزوال
الى انطفاء الحرارة بالكلية لان الرطوبة مادة الحرارة ويفضي ذلك الى خراب البدن
بالضرورة واذا خرب البدن فكيف يدوم الثواب والعقاب البدنيان وايضا هذا
هو الوجه الثالث وتقريره ان يقال لو كان العقاب دائما لكان الحيوة باقية
دائمة اذ تعذيب الجماد سفه واذا كانت الحيوة دائمة والعقاب في النار
دائم ايضا يلزم دوام الاحتراق مع دوام الحيوة لكن دوام الحيوة مع دوام الاحتراق
غير معقول فينتهي بالضرورة الى الهلاك والموت وحينئذ ينقطع العقاب فلا يكون دائما
وهو المطلوب فلنشرع في الجواب عن الوجوه الثلثة اما الوجه الاول فمبني على نفي الجوهر
الفرد اذ لو كان وجود الجوهر الفرد حقا لا يلزم انقسام القوة وانما يلزم ان لو كان
المحل الذي هو الجسم منقسما دائما وهو مبني على نفي الجوهر الفرد اذ على تقدير
وجوده ينتهي قسمة الجسم الى حد لا ينقسم فلا يلزم انقسام القوة الحالة فيه
ولا نسلم الدليل او يقال هذا مبني على نفي الجوهر الفرد اذ لو كان وجود الجوهر حقا
لا يلزم من انقسام الجسم انقسام القوة الحالة فيه لجواز ان يكون القوة قائمة

بمجموع الاجزاء من حيث هو فينعدم القوة عند انقسام محلها وكذلك هذا
الوجه مبني على سريان القوة في محلها اي لو سلم انتفاء الجوهر الفرد فلا نم ان
القوة منقسمة بانقسام محلها الذي هو الجسم وانما يلزم ذلك ان لو كانت
القوة سارية في الجسم لكنه ممنوع وايضا هذا الوجه مبني على ان جزء القوة قوة
ممنوع لجواز ان ينتهي القوة بسبب القسمة في النصف الى حد لا يبقى اصلا الا
من برهان فالوجه الاول مبني على مقدمات ثلثة والبرهان لم يقم عليها فتكون
تلك المقدمات في حد المنع كما بينا ومع ذلك ان صح تسليم المقدمات
والسؤال عن النقض التفصيلي فانه منقوض اجمالا بمحركات الافلاك وتقريره
ان يقال لو صح هذا الدليل بجميع مقدماته لزم ان لا يكون النفوس المنطبعة
الحالة في الافلاك قوية لتحريكها الحركة الغير المتناهية لانها قوى جسمانية فيجري
الدليل فيها بعينه لكن ذلك باطل عندكم اذ تحريك الافلاك دائمي كما زعمتم فلا يصح
الدليل بجميع المقدمات وان سلم الدليل وسلم عن النقض الاجمالي ايضا فالالزام
لزام المذكور مدفوع عنا لان القوة عرض عندنا والعرض لا يبقى زمانين
فلعله يفنى عرض ويتجدد مثله وهكذا الى غير النهاية فلا يلزم ان يكون
قوة واحدة مؤثرة على افعال غير متناهية بل قوى غير متناهية تقوى على افعال
غير متناهية ولم يقم دليل على امتناع مثل ذلك اما الوجه الثاني فممنوع
ايضا لانه مبني على القول بالمزاج وتركب المواليد الثلث المعدن والنبات
والحيوان من العناصر حتى يكون البدن الحيواني مؤلفا منها وذلك غير معلوم
لان القول بالمزاج وتركب المواليد عن العناصر ليس بيقيني ...

ذلك فلا نم انطفاء الرطوبة بالكلية عن البدن وتاثير الحرارة في الرطوبة لا يفضي
الى فنائها بالكلية مطلقا وانما تفضي الى فنائها الى الرطوبة لو امتنع ورود
الغذاء على البدن بمقدار ما تحلل منه لكنه ممنوع لجواز ورود الغذاء على البدن
المعاد في الاخرة بمقدار ما تحلل منه فلا بد لنفيه من دليل وكذا الوجه الثالث ممنوع
اى لا نم ان دوام الحيوة مع دوام الاحتراق غير معقول وانما يكون كذلك لو كان
اعتدال المزاج شرطا لبقاء الحيوة لكنه ممنوع لان اعتدال المزاج ليس شرطا للحيوة
وبقائها عندنا معشر الاشاعرة بل الحيوة وبقاؤها عندنا انما هو بارادة
الفاعل المختار وايضا فان من الحيوانات ما يعيش كالسمندر على ما قيل انه
يعيش في النار ويلتذ بها فلا يبعد عند جواز ذلك ان يجعل الله بدن الانسان
بحيث يتالم بالنار ليتعذب بها ولا يتهرى بدنه ولا يموت بها لئلا ينقطع
عذابه فلا بد لنفي هذا من دليل المبحث الخامس في العفو والشفاعة لاصحاب
الكباير اى في اثبات العفو عن اصحاب الكباير قبل التوبة واثبات شفاعة محمد
المصطفى صلى الله عليه وسلم قال المعتزلة شفاعته صلعم مؤثرة في زيادة ثواب
المطيعين لا في اسقاط العقاب عن المستحقين وعند الاشاعرة مؤثرة فيهما
اما الاول وهو العفو عن عقاب اهل الكباير فيدل عليه وجوه ثلثة الوجه
الاول تقريره ان يقال انه تعالى عفو وعفوه انما يكون باسقاط العقاب عن
المستحق له وهو اصحاب الكباير قبل التوبة اما الاول فلقوله تع وهو الذى
يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات وقوله او يوبقهن بما كسبوا
ويعف عن كثير فثبت بهما انه تع عفو وبالاجماع اى وللاجماع من الامة على انه تع

عفو ايضا واما الثاني وهو ان عفوه انما يكون باسقاط العقاب عن المستحق
فاشار اليه بقوله وهو اى كونه تعالى عفوا انما يتحقق بترك العذاب عمن استحقه
واسقاطه عن صاحبه لان العفو لغة وعرفا هو ان لا يعاقب العاصي والمعتزلة
يمنعون العقاب على الصغاير قبل التوبة وعلى الكباير بعدها اى بعد التوبة
فلا يكون ذلك العذاب هو العقاب المستحق لانه واجب الغفران عندهم
فبقى ان يكون العقاب المستحق هو العقاب على الكباير قبل التوبة فالعفو انما
يكون عن الكباير قبلها قبل التوبة وهو المطلوب قوله تع هذا هو الوجه الثاني
الدال على العفو عن اصحاب الكباير قبل التوبة وتقريره ان قوله لا يغفر ان
يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء يدل على غفران اهل الكباير وعفوهم
قبل التوبة لان المراد بما دون الشرك الذنب مطلقا سواء كان صغيرة او كبيرة
قبل التوبة كما اشار اليه بقوله اى قبل التوبة يعني المراد ما دونه قبل التوبة
لوجهين اشار الى الاول بقوله والا لم يتوجه الفرق اى ان لم يكن المراد قبل التوبة
بل بعدها لم يتوجه الفرق بين الشرك وما دونه اذ الشرك بعد التوبة مغفور
ايضا فلا يبقى فرق لكنه تع في معرض بيان الفرق واما الثاني فبقوله ولما
التعليق بالمشية اذ لو لم يكن المراد بما دونه قبل التوبة لم يتوجه التعليق
بالمشية على رايهم اى المعتزلة اى لم يصح تعليق غفران ما دون الشرك بالمشية
في قوله لمن يشاء عندهم وذلك لان ما دونه صغيرة او كبيرة بعد التوبة على ذلك
التقدير مما يجب الغفران عندهم وما هو واجب يجب فعله شاء او لم
يشا فلا يكون للتعليق بالمشية معنى فوجب ان يكون المراد قبل التوبة

فيغفر الكباير قبل التوبة وهو اسقاط العذاب المستحق عن صاحبه فثبت المطلوب
وهو العفو عن عقاب اهل الكباير قبل التوبة وقوله تع اشارة الى الوجه الثالث
اى قوله ان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم يدل على مغفرة للناس وهو ان
المغفرة انما تتحقق باسقاط العذاب عمن يستحقه وذلك هو صاحب الكبيرة
قبل التوبة وانما قلنا ان المغفرة انما تتحقق بما ذكر لانه تع في معرض الامتنان
على العباد فالمناسب للمقام ذلك او يقال في توجيهه ان الاية تدل على انه تع لذو
مغفرة للناس على ظلمهم اى حال ظلمهم كما يقال رايت فلانا على اكله وعلى شربه اى حال
اكله وحال شربه فدلت الاية على ان الغفران والعفو حال مباشرتهم الظلم وحال
مباشرة الظلم لا يتصور التوبة فيكون الغفران لغير التايب مطلقا سواء
كان الظلم والمعصية صغيرة او كبيرة لكن خص منه الكافر لقوله ان الله لا يغفر ان
يشرك به فبقي معمولا به في غيره فيشمل صاحب الكبيرة قبل التوبة وهو المطلوب و
امثال ذلك من الايات الدالة على الغفران والعفو كثيرة نحو قوله تع لا تقنطوا
من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا وقوله واستغفروا ربكم انه كان
غفارا وما اشبه ذلك واما الثاني وهو اثبات شفاعة محمد رسول الله صلى
الله عليه وسلم لاهل الكباير قبل التوبة فيدل عليه وجهان اشار الى الاول بقوله فلانه
تعالى امر النبي صلعم بالاستغفار لذنوب المؤمنين والمؤمنات جميعا قال
خطابا للنبي صلعم واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات وصاحب الكبيرة
قبل التوبة مؤمن لما مر من قوله وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا واذا
كان صاحب الكبيرة قبل التوبة مؤمنا فيستغفر له النبي صلى الله عليه وسلم صيانة

لعصمته اى يجب ان يستغفر النبي له صيانة لعصمته ولا يلزم مخالفة
الامر تع فلا يكون عصمته مصونة ويقبل منه ذلك الاستغفار تحصيلا
لمرضاته صلعم لقوله تع ولسوف يعطيك ربك فترضى فاذا استغفر النبي صلعم
لصاحب الكبيرة ويقبل منه استغفاره ثبت شفاعته صلعم وهو المطلوب
وقوله صلى الله عليه وسلم اشارة الى الوجه الثاني اى قوله صلعم شفاعتي لاهل
الكباير من امتي يدل على شفاعته صلعم لجميع اهل الكباير ومنهم صاحب
الكبيرة قبل التوبة فثبت شفاعته صلعم له والمطلوب احتجت اى احتج المعتزلة
على مدعاهم ان شفاعته صلى الله عليه وسلم لا يوثر في اسقاط العذاب عن المستحق
بقوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولو اثرت شفاعته
لاجزت نفس عن نفس شيئا لكنه باطل بالاية وقوله وما للظالمين من حميم
ولا شفيع يطاع والفاسق ظالم لان الفسق ظلم فدلت الاية على ان لا شفيع
للفاسق مطلقا وقوله من قبل ان ياتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة
فانه نفى الشفاعة مطلقا وقوله فما للظالمين من انصار والشفيع ناصر
فيلزم من نفي الناصر نفي الشفيع واجيب عن الايات بانها غير عامة في
الاعيان اى في جميع الاشخاص ولا في الازمان اى جميع الاوقات فلا تشمل
محل النزاع لجواز تخصيصها ببعض دون بعض وان تشملها فهي مخصوصة
بما ذكرنا من الايات الدالة على اثبات الشفاعة لبعض في بعض الاوقات
جمعا بين الادلة المبحث السادس في اثبات عذاب القبر وهو عذاب بعد
الموت وقبل البعث يدل عليه قوله تع في شان آل فرعون النار يعرضون عليها

غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب فانه يدل
صريحا على عذاب بعد الموت وقبل البعث والا لكن قوله ويوم تقوم الساعة يقوم م
تنبت عذاب القبر وفي قوم نوح اغرقوا فادخلوا نارا والفاء للتعقيب فيدل
على ان الادخال في النار عقيب الاغراق وهو قبل البعث وقوله حكاية عن
اهل النار ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين وذلك دليل على ان في القبر
حيوة وموتا اخرى سوى الموت الدنيوي والحيوة التي بعد البعث والا لم يكن الا
مرتين وكذا الاماتة فان قيل يجوز هنا ان يكون الاحياء ثلثا قلنا التخصيص
بعدد لا ينفي الزايد ولا يغنيه احتج المخالف للقول بعذاب القبر بقوله تعالى في
صفة اهل الجنة لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ولو عذبهم في القبر
لصاروا احياء اذ تعذيب الجماد غير معقول ولو صاروا احياء لذاقوا موتتين
لا موتة واحدة وقوله تعالى وما انت بمسمع من في القبور فانه ذكر دليلا على ان ليس
في القبر حيوة والا لامكن اسماعهم لكنه منفي بالاية واجيب عن الاول بان معناه
اي معنى لا يذوقون ان نعيم اهل الجنة لا ينقطع بالموت كما انقطع نعيم الدنيا
به فمعنى لا يذوقون لا ينغص عيشهم ولذتهم بالموت كما في الدنيا الا جنس الموت
اي ليس المراد منه جنس الموت فان الله تعالى احيى كثيرا من الناس في زمن موسى
وعيسى كما هو مذكور في القصص واماتهم بعد الاحياء ثانيا وذلك يدل على
تعدد الموت واجيب عن الثاني ان عدم اسماعهم لا يستلزم عدم ادراك
المدفونين في القبر وعدم حيوتهم لجواز ان يكون عدم الاسماع لكون القبر مانعا
عن وصول الصوت الى الصماخ البحث السابع في بيان السمعيات من الصراط

والميزان وتطاير الكتب واحوال الجنة والنار والاصل فيها انها امور ممكنة
في حد ذاتها اخبر الصادق عن وقوعها فيكون حقا والا لم يكن المخبر صادقا
لكنه صادق البحث الثامن في الاسماء الشرعية هنا الخاتمة للمباحث السالفة
الايمان في اللغة التصديق بالقلب يقال امن به ومن بكذا اي صدق به ومنه
قوله تعالى وما انت بمؤمن لنا اي بمصدق وفي الشرع عبارة عن تصديق
النبي تصديقا خاصا من تصديق الرسول بكل ما علم مجيئهم به اي الايمان
تصديق نفساني بكل ما علم مجيء الرسل به عندنا معشر الاشاعرة والمراد التصديق
بكل ما علم ضرورة مجيئهم به كالصلوة الخمس والحج والصوم وغيرها فيكفر به لان
منكر ما ليس كذلك ليس بكافر كالاجتهاديات والمراد بالضرورة ان ذلك يكون
مشهورا بحيث يعلم المتدينون وغيرهم ان ذلك مما جاء به الرسول والايمان
عبارة عن كلمتي الشهادة اي التلفظ بهما عند الكرامية وعن امتثال الواجبات
والاجتناب عن المحرمات والمنهيات عند المعتزلة وعن مجموع ذلك المذكور
اي التصديق القلبي والتلفظ بالكلمتين والامتثال والاجتناب عند اكثر السلف
قالوا الايمان تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان وقد ضبط
الخلاف فيه بان يقال الايمان اما اسم لعمل القلب او الجوارح او للمجموع والاول
اما اسم للمعرفة او التصديق فالاول مذهب الامامية والثاني مذهب
الاشاعرة فانه اسم للتصديق الخاص عندهم كما ذكرنا والثاني وهو العمل
اما اسم للقول او لساير الاعمال والاول مذهب الكرامية فانهم قالوا
هو التلفظ بكلمتي الشهادة والثاني اما اسم للواجبات والاجتناب عن المنهيات

والمحرمات وهو مذهب اكثر المعتزلة واما اسم لفعل الطاعات مطلقا
وهو مذهب القاضي عبد الجبار وابى الهذيل والثالث وهو المجموع من مذهب
اكثر السلف اذا عرفت ذلك فقال الايمان عبارة عن التصديق الخاص المذكور
والعمل غير داخل في مفهومه والذى يدل على خروج العمل عن مفهومه اى الايمان
عطفه عليه اى عطف العمل على الايمان فى قوله تع والذين امنوا وعملوا الصالحات
حيث عطف العمل اى فعل الواجبات عليه وقوله والذين امنوا ولم يلبسوا
ايمانهم بظلم اى لم يرتكبوا المحرمات فعطف الاجتناب عن المنهيات على الايمان
فى هذه الاية والمعطوف غير المعطوف عليه فعلم منه عدم دخول العمل فى مفهوم
الايمان اذ لو كان داخلا فيه لكان ذلك العطف تكرارا بلا فايدة واما قوله تع
وما كان الله ليضيع ايمانكم هذا اشارة الى جواب دليل من قال ان العمل داخل
فى مفهوم الايمان وتقرير دليلهم ان تعالى لو لم يكن العمل بالاركان داخلا
فى مفهوم الايمان لما جاز اطلاق لفظ الايمان على الصلوة لكن اطلق فى قوله تع
وما كان الله ليضيع ايمانكم فان المفسرين قالوا المراد بالايمان الصلوة الى
بيت المقدس اى معنى الاية ما كان الله ليضيع ايمانكم بالصلوة الى بيت المقدس
فلا يكون ذلك اطلاقا للايمان على الصلوة وايضا اشارة الى جواب اخر فحمله
على الصلوة وحده اى حمل الايمان على الصلوة يكون على طريق المجاز من اطلاق
الكل على الجزء والاصل عدم المجاز وقوله عليه السلم اشارة الى دليل اخر لهم تقريره
ان العمل داخل فى الايمان بدليل الحديث وهو قوله الايمان بضع وسبعون
شعبة افضلها لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق ولا شك فى ان

[illegible]

ليس التصديق المجرد سبعة وسبعون شعبة وظاهر ايضا ان اماطة
الاذى ليست شعبة من التصديق القلبي وكذا قول لا اله الا الله والجواب
عنه ما اشار اليه بقوله فمعناه اى معنى قوله صلعم الايمان شعب الايمان
اى شعب الايمان بضع الحديث وذلك لان اماطة الاذى غير داخله فيه وفاقا
اذ القايل بكون العمل داخلا فيه قال عمل الطاعات والاجتناب عن المحرمات
داخل فيه واماطة الاذى ليس منهما قيل ان ابا هذيل قال ان الايمان اسم
لفعل الطاعات بتمامها واجبة او مندوبة فح يكون اماطة الاذى منها فلا
وفاقا ليس على ما ينبغى الباب الثالث من الكتاب الثالث فى الامامة
وهى رياسة عامة فى الدين والدنيا لشخص من الاشخاص فخرج بقوله عامة
القاضى وبقوله لشخص من الاشخاص كل الامة اذا عزلوا الامام لفسقه وفيه
مباحث خمسة المبحث الاول فى وجوب نصب الامام اوجب الامامية
والاسمعيلية على الله تع والمعتزلة والزيدية اوجبوا نصب الامام علينا اى
على العباد عقلا واصحابنا يعنى الاشاعرة اوجبوا نصب الامام علينا سمعا
ولم يوجبه اى نصب الامام الخوارج مطلقا فى شئ من الاوقات سواء كان
وقت الامن او وقت ظهور الفتن لنا على ان نصب الامام واجب علينا سمعا
مقامان المقام الاول بيان وجوبه علينا سمعا والمقام الثانى بيان عدم
وجوبه على الله تع اما الاول فلان نصب الامام يدفع ضررا لا يندفع الا به لان
البلد اذا شغر وخلا عن رئيس قاهر يامر بالطاعات وينهى عن المعاصى
ويدفع باس الظلمة اى شدتهم وظلمهم عن المستضعفين استحوذ

ما يستولى عليهم عامة اهل ذلك البلد السلطان ونشأ وفي بعض النسخ وقتنا
اي ظهر فيه على البلد الخالي عن الرئيس القاهر الفسوق والعصيان وشاع ظهر
وانتشر الهرج والفتن والقتل والهرج الاختلاط والاضطراب بين الناس علم
ذلك من تتبع العادات فعدم الامام سبب لهذه المفاسد والمضار فوجب
دفع لهذا الضرر الكثير من النفس ودفع الضرر عن النفس بقدر الامكان
باجماع الانبياء وباتفاق العقلاء عند من يقول بالحسن والقبح العقليين
ودفع ذلك الضرر انما هو بنصب الامام فنصبه واجب ومن المط قيل كون
ذلك الدليل سمعيا انه تمسك في بيان وجوب دفع الضرر عن النفس باجماع
الانبياء المتوقف حجيته على السمع فان قيل ويحتمل اي كما ان في نصب الامام
مصالح مذكورة يحتمل فيه مفاسد ايضا اذ ربما استنكف الناس عن طاعته
فيزداد الفساد بدفع الناس له او يستولي هو عليهم على الناس فيظلمهم ويظهر
الشر والفساد بسبب ظلمه او يحتاج هو لدفع المعارض له اذا ظهر وتقوية
الرياسة اي تقوية رياسته حتى لا ينعزل عنه الى مزيد مال فيغصب منهم من
الناس اموالهم سيما من الضعفاء واذا كان نصب الامام محتملا للمصالح والمفاسد
فيتعارضان ويتساقطان فلا يجب نصبه قلنا في الجواب هذه الاحتمالات
المذكورة الموجبة للمفاسد وان كانت جائزة لكنها احتمالات مرجوحة مغلوبة
باحتمالات المصالح فان كان احتمالات المصالح اكثر من احتمالات المفاسد بكثير
وترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير واما الثاني وهو ان نصب الامام
لا يجب على الله فلما بينا من قبل انه لا يجب على الله شيء بل هو الموجب لكل شيء

واذا لم يجب نصبه على الله تعالى مع ان نصبه موجب لدفع المفاسد فوجب
نصبه علينا ومن المط احتجت الامامية على ان نصب الامام واجب على الله
تعالى بانه اي بان نصب الامام لطف لان وجوده سبب مقرب للناس
الى الطاعة ومبعد عن المعصية والمراد باللطف ذلك وانما قلنا ان وجود
الامام سبب مقرب لما ذكر لانه معلوم بديهة باستقراء العادات انه
اذا كان للخلق امام قاهر يمنعهم عن البغي ويحثهم على الخيرات كان حال
المكلف الى قبول الطاعات والاحتراز عن المعاصي اقرب مما اذا لم يوجد امام
فنصب الامام لطف واللطف على الله واجب قياسا على التمكين والجامع
بينهما ازالة عذر المكلف قيل في توضيح ذلك ان من اتخذ ضيافة للناس
وقد علم انه لا يحضر احد ضيافته الا بان يذهب المضيف اليه بنفسه في طلب
حضوره فان لم يذهب المضيف اليه علم انه لا يريد حضوره فيها فكذلك
فيما نحن فيه لانه اذا اراد الله من العبد الطاعة والاجتناب عن المعصية
وعلم ان العبد لا يقدم على الاول ولا ينزجر عن الثاني الا اذا نصب اماما
يدعوه الى الطاعة ويمنعه عن المعصية واذا لم ينصبه فيمكن للمكلف
ان يقول لو اراد الله مني الطاعة لنصب اماما فلو لم ينصبه لم يرد كما انه
يمكن ان يقول انه تعالى ما اراد مني فعل الخير لانه ما امكنني منه فكما ان التمكين
واجب عليه تعالى لدفع عذر المكلف فكذلك اللطف واجب عليه لذلك
والجواب عنه اولا ان يقال لا نسلم ان نصب الامام لطف وانما يكون لطفا لو خلا
عن المفاسد كلها وايضا لا نسلم ان اللطف على الله تعالى واجب لما بينا انه لا يجب

على الله شي والثاني ان التمكين واجب عليه تع ليقاس اللطف عليه والجواب ثانيا
بعد تسليم هذه المقدمات الباطلة ان اللطف الذى ذكرتم وهو
ان نصب الامام لطف انما يحصل بوجود امام ظاهر قاهر يرجى ثوابه ويخشى
عقابه وانتم لا توجبونه اى مثل هذا الامام والامام الذى توجبونه و تقولون
ان نصبه لطف لم يوجد بعد لبعث ولم يتمكن فلم يوجد من عهد النبوة الى الان منا
هذا امام على ما وصفوه ويكون الله تع تاركا للواجب فيكون منه موافقا
على رايهم لكن ذلك بط فالانفاق المبحث الثاني في صفات الائمة وهي تسع
الصفة الاولى ان يكون الامام مجتهدا في اصول الدين وفروعه ليتمكن من
ايراد الدلايل وحل الشكوك في الاصول ويتمكن من الحكم والفتوى في الوقايع
في الفروع الصفة الثانية ان يكون الامام ذا راى وتدبير في تدبير الحرب والسلم
اى الصلح وساير الامور السياسية فيشتد في موضع الشدة ويرحم ويلين
في موضع اللين والرحمة كما قال تع في صفة اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم
والذين امنوا معه اشداء على الكفار رحماء بينهم الصفة الثالثة ان يكون
الامام شجاعا لا يجبن عن القتال بالحرب وعند ملاقاة العدو ولا يضعف
قلبه عن اقامة الحد ولا يتهور بحيث يلقي النفس في التهلكة وجمع من الاصحاب
تساهلوا في الصفات الثلث المذكورة وقالوا ان لم يكن في الامام هذه الصفات
الثلث فيجب ان ينيب من كان موصوفا بها فانه يحصل الغرض بذلك الصفة الرابعة
ان يكون الامام عدلا في الظاهر لانه متصرف في رقاب الناس واموالهم وابضاعهم
فلو لم يكن عدلا لتصرف فيهم بحسب اغراض نفسه لا بحسب العدالة فيلزم تضييع

حقوق الخلق قيل ومنه تعلم الاسلام بالطريق الاولى الصفة الخامسة
والسادسة العقل والبلوغ لان المجنون لا يصلح لان تقوم بمصالح الناس وايضا
الامام يجب ان يكون معظما بينهم ليطاعوه وكذلك الصبي مستحقر غير
صالح لان يقوم بامور الناس لعدم معرفته السابعة الذكورة فانهن اى
النساء ناقصات عقل ودين كما جاء في الحديث والامام يجب ان يكون كاملا
فيهما الصفة الثامنة الحرية فان العبد مستحقر بين الناس والامام يجب
ان يكون معظما عندهم ليطاعوه وايضا العبد مشتغل بخدمة السيد
والامام يجب ان يكون فارغا من خدمة الغير مشتغلا بمصالح الناس الصفة
التاسعة كونه قرشيا لنا على ان الامام قرشي قوله عليه السلام الائمة من قريش
واللام في الجمع حيث لا عهد للعموم والاستغراق كما نقل عن ائمة النحو وههنا
لا عهد فيكون للاستغراق فمعناه ان كل امام من قريش وهذا ظاهر في خبر
ومعناه حكم وقوله صلى الله عليه وسلم الولاة من قريش ما اطاعوا الله واستقاموا
الامر والتقريب كما في الاول ولا يشترط فيهم اى في الائمة العصمة وقد عرفت
معناها خلافا للاسمعيلية والاثنا عشرية اى الامامية فانهم اشترطوا وجوب
العصمة فيهم لنا على عدم اشتراطها اى العصمة اى وجوبها انا سنبين ان الله
امامة ابي بكر رضه والامة اجمعت على كونه غير واجب العصمة لا على انه غير معصوم
فلا يكون وجوب العصمة شرطا لها والا لما كان اماما هف احتجوا اى القائلون
باشتراط وجوب العصمة في الامام اولا بانا نوجه الحاجة اليه الى الامام اما لان
المعارف الالهية لا يعلم الا منه كما هو مذهب اصحاب التعليم اى الاسمعيلية

مثلا ان الفضل الرابع [illegible] من الصفة [illegible] فهل يكون الامام [illegible]

اى تعليم اى او الحاجة اليه لتعليم الواجبات العقلية او تقريب الخلق الى الطاعة
كما هو مذهب الاثنا عشرية اى الامامية وذلك بتمامه لا يحصل الا اذا كان
الامام معصوما ليمكن الاعتماد بفعله وقوله واحتجوا ثانيا بان احتياج
الناس الى الامام لجواز الخطا عليهم فلو جاز الخطا عليه على الامام ايضا لاحتاج
الى امام اخر ويتسلسل وهو محال واحتجوا ثالثا بقوله تع لابرهيم انى جاعلك للناس
اماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين فان الاية تدل على ان عهد
الامامة لا تصل الى الظالم والفاسق ظالم فيدل على ان الامامة لا تصل الى الفاسق
فدلت على كون الامام واجب العصمة واجيب عن الاولين بمنع المقدمات
اما في الاول فان نقول لا نم ان وجه الحاجة الى الامام ينحصر فيما ذكرتم وان سلم
فلا نم انه يستلزم وجوب العصمة لم لا يكفي في ذلك العدالة اذ بها يمكن الا
عتماد بفعله وقوله وفي الثاني انا لا نم انه لو جاز الخطا عليه على ما قبل يلزم احتياج
الى اخر والا لم يصح امامته ممنوع وعن الثالث يجاب بان الاية تدل على ان شرط
الامام ان لا يكون مشتغلا بالذنوب التي يسكم وينقطع به اى بالاشتغال
بها العدالة لا ان يكون معصوما لان من لا يكون مشتغلا بالذنب اعم من المعصوم
ولا يلزم من اشتراط العام اشتراط الخاص كما لا يخفى المبحث الثالث فيما يحصل
به الامامة الاجماع حاصل على ان تنصيص الله ورسوله وكذا تنصيص الامام
السابق على امامة شخص اسباب مستقلة في ذلك اى في حصول الامامة للمنصوص
عليه انما الخلاف فيما اذا بايعت الامة شخصا مستعدا لها للامامة او استولى
شخص مستعد للامامة بشوكته على خطة الاسلام هل يصير ذلك سببا للامامة

ام لا اولا فقال بهما اى بامامة من بايع الامة له واستولى بشوكته اصحابنا
الاشاعرة والمعتزلة لحصول المقصود من الامامة وهو دفع الضرر المتقدم
ذكره بهما اذ لو لم يحصل المقصود بهما لم يكونا مستعدين للامامة لكن فرض
كذلك هف وقالت الزيدية كل فاطمي عالم خرج بالسيف وادعى الامامة صار
اماما وانكرت الامامية ذلك اى حصول الامامة بالبيعة مطلقا سواء استولى
الامام بشوكته او بايعته الامة بالاختيار بل يجب عندهم كون الامام منصوصا
عليه بقول الله او الرسول واحتجوا اى الامامية على ان الامامة لا يحصل بطرق
من الامور المذكورة الا بتنصيص الله ورسوله بوجوه اربعة الوجه الاول
ان اهل البيعة اى الذين يبايعون مع الامام لا تصرف لهم في امر غيرهم من
احاد الامة في اقل قيم لهم فكيف يولونه اى الغير على احاد الامة يعني لا قدرة
ولا تصرف في امر غيره باقل شيء كيف يقدر على تولية شخص عليهم يجب يتصرف
كما شاء الوجه الثاني ان الامامة لا بد وان تثبت بالنص وذلك لان اثبات
الامامة بالبيعة قد تفضي الى الفتنة المنافية لنصب الامام لاحتمال ان
يبايع كل فرقة كاهل بلد شخصا واهل بلد اخر يبايعوا شخصا اخر فقال اهل
كل بلد الامام يجب ان يكون ديننا ويقع بينهم التحارب والتقاتل واما اذا
كان منصوصا من الله ورسوله فلا يتصور ذلك الوجه الثالث ان منصب
القضاء مع كونه ادون من منصب الامامة لا تحصل بالبيعة بل انما يحصل باذن
الامام وتنصيصه فكذا الامامة لا تحصل منصبها بالبيعة بل عدم حصول
الامامة بالبيعة اولى لانه اعظم واعلى من منصب القضاء الوجه الرابع ان الا

لا يحصل الا بقول الله ورسوله اذ الامام نائب الله ورسوله فلا تثبت خلافته
وامامته الا بقول الله او بقول رسوله لان نيابة احد الغير انما يحصل باذنه
واجيب عن الوجه الاول بانه منقوض بالشاهد والحاكم فان الشاهد لا ينصرف
له في امر الدعوى عليه والحاكم بقوله يصير قادرا على التصرف فيه وعن الثاني
انا لا نم ان البيعة قد تفضي الى الفتنة لجواز ان الفتنة يندفع بترجيح الاعلم
الاورع الازهد وان تساووا في ذلك فيرجح الاسن الاقرب الى رسول الله صلعم
كما رجح الصحابة رضع ابا بكر رضع على سعد بن عبادة حين قالت الانصار منا
امير ومنكم امير فقال المهاجرون الائمة من قريش وعن الثالث منع الاصل
اي لا نم ان منصب القضاء لا يحصل بالبيعة كيف والاتفاق على جواز التحكيم
سيما اذا اشغرت البلاد وخلت عن الامام لا نم يجب نصب القاضي بالبيعة
لاحتياج الناس الى من يرجع اليه في الخصومات واذا ابطل الاصل فسد البناء
وعن الرابع سلمنا ان نيابة احد الغير لا يحصل الا باذنه لكن لم لا يجوز ان يكون خطط
اختيار الامة شخصا للامامة او ظهور الشوكة في شخص واستيلائه على
الاسلام كاشفا عن كونه اي كون ذلك الشخص اماما من عند الله نائبا لله تع
ورسوله ودليلا عليه كونه نائبا ولئن سلم ذلك الاحتمال من دليل للتحرير الرابع فاعلم ان الدليل على ان الامام
الحق بعد رسول الله صلعم ابو بكر رضع وخالفه الشيعة فيه جمهور المسلمين
ويدل عليه اي على ان الامام بعد رسول الله صلعم ابو بكر وجوه خمسة الاول
قوله تع وعد الله الذين امنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلكم وليمكنن لهم
دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم امنا وجه الاستدلال

ان الله تع وعد بعضا من الصحابة بالاستخلاف والتمكين والامن بعد الخوف
بدليل قوله منكم فانه خطاب للصحابة فالموعود من الصحابة بالاستخلاف
والتمكين اما علي رضع ومن قام بالامر بعده اي بعد علي كمعوية ومروان
او ابو بكر ومن بعده من الخلفاء الثلث عمر وعثمان وعلي رضع والاول مس
ان يكون المراد عليا ومن بعده بط اجماعا اما عندنا فلصحة امامة ابي بكر
ومن بعده من الثلثة واما عند الخصم فلان معاوية ومروان لم يكونا
من الذين امنوا وعملوا الصالحات فتعين الثاني وهو ان يكون المراد ابا بكر
ومن بعده فثبت امامة ابي بكر وهو المط الوجه الثاني قوله تع خطابا للمخلفين
من الاعراب المذكورين والاية السابقة ستدعون الى قوم اولي باس شديد
تقاتلونهم او يسلمون وجه الاستدلال ان الله تعالى والداعي للمخلفين للحرب المذكور مخالفته لقوله تع فان تتولوا كما توليتم
من قبل يعذبكم عذابا اليما فانه يدل على ان التولي والمخالفة موجب للعذاب
فالتولي والمخالفة حرام فذلك الداعي الذي مخالفته حرام ليس محمد صلى
الله عليه وسلم لقوله تع خطابا له صلعم قل لن تتبعونا فانه يدل على منع
الرسول صلعم اياهم عن الاتباع له فلا يدعوهم الى قوم اولي باس شديد
والا لزم التناقض ولا علي اي وكذلك الداعي المطلوب مخالفته ليس عليا
رضع لانه رضع ما حارب الكفار في ايام خلافته ولا اي ليس الداعي من ملك
بعد علي رضع وفاقا فيتعين ان يكون الداعي للحرب المخالفة من كان قبله اي قبل علي رضع وبعد رسول الله صلعم
وهو ابو بكر ومن بعده من الخلفاء واوجب الله تع طاعة ذلك الداعي بقوله
فان تطيعوا يؤتكم الله اجرا حسنا وان تتولوا كما توليتم من قبل يعذبكم عذابا

اليها وان كانت طاعته واجبة ثبت امامته وهو المطلوب الوجه الثالث انه صلى الله
عليه وسلم استخلف ابا بكر رضي في الصلوة ايام مرضه كما هو المشهور وما
عزله عن ذلك فبقي كونه خليفة في الصلوة بعد وفاته صلعم واذا ثبت خلافته
فيها ثبت في غيرها لعدم القايل بالفصل والفرق الوجه الرابع قوله صلعم الخلافة
بعدي ثلثون سنة ثم يصير بعد ذلك ملكا عضوضا اي ملكا فيه الظلم على
الرعية كانه يعضها عضا وكان خلافة الشيخين ابي بكر وعمر رضي ثلث
عشر سنة لابي بكر سنتان والباقي لعمر وكان خلافة عثمان رضي اثنا عشر
وخلافة علي خمس سنين وهذا دليل واضح على خلافة الايمة الاربعة رضوان
الله عليهم اجمعين الوجه الخامس ان الامة اجمعت على امامة احد الاشخاص الثلثة
وهم ابو بكر وعلي والعباس وبطل القول بامامة علي والعباس فتعين القول
بامامة ابي بكر اما الاجماع فمشهور مذكور في كتب السير والتواريخ واما
بطلان القول بامامتهما اي امامة علي والعباس فلانه لو كان الحق لاحدهما لنازع
ابا بكر لان ترك المنازعة حينئذ يكون معصية موجبة لعزلهما ولناظر اي لناظر
احدهما ابا بكر واظهر عليه حجته ولم يرض بخلافته اي بخلافة ابي بكر فانه لم
يكن حقه فيكون ظلما ولا يجوز الرضا بالظلم فان الرضا بالظلم ظلم لكن كل
منهما لم ينازعه ورضي بخلافته فيكون خلافته وامامته حقه وهو المطلوب قيل
اعتراض من قبل الشيعة على الدليل المذكور الحق كان لعلي الا انه اعرض عن حقه
تقية اي نفاقا على نفسه لانه لو لم يكن قادرا على طلب حقه والتقية عند عدم القدرة
جايزة قلنا كيف يجوز لعلي رضي ترك حقه تقية وكان من غاية الشجاعة والسها

وكانت فاطمة الزهراء رضي الله عنها مع علو شانها زوجة له واكثر
صناديد قريش وساداتهم معه كالحسن والحسين والعباس مع علو
منصبه معه فانه قال له اي قال العباس لعلي امدد يدك لابايعك حتى يقول
الناس بايع عم رسول الله ابن عمه فلا يختلف فيك اثنان والزبير مع غاية
شجاعته سل السيف وقال لا ارضى بخلافة ابي بكر وابو سفيان رئيس مكة
ورئيس بني امية قال ارضيتم يا بني عبد مناف ان يلي عليكم تيم يعني ابا بكر
فانه من نسله تيم بن مرة هذا حال علي فانه علم من ذلك انه قادر على طلب حقه
واما حال ابي بكر فاشار اليه بقوله والانصار نازعوا ابا بكر اي نازع ابا بكر الا
نصار حين قالوا منا امير ومنكم امير ومنهم لم يرد اي ابو بكر منهم الخلافة
حتى لا يكون منهم امير فقال لهم الايمة من قريش ولم يكن الانصار ليرضوا
ابي بكر بل اعداء له وكان ابن ابي بكر شيخا ضعيفا خاسئا سليما عديم المال قليل
الاعوان فلا يكون التقية جايزة على ذلك الحال احتجت الشيعة على امامة علي
كرم الله وجهه بوجوه ستة الوجه الاول قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين
امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون وجه الاستدلال
بيان تعالى فالمراد من الولي المذكور في الاية اما الناصر والمحب مثل قوله تعالى و
المؤمنون بعضهم اولياء بعض اي ناصر بعض ومحبه او المراد من الولي في الاية
المتصرف في الامور لقوله صلعم السلطان ولي من لا ولي له اي هو المتصرف لمن لا
متصرف له وقوله انما امراة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل فانه يعني
المتصرف والحمل على [illegible] غير متعين [illegible] تقليلا للاشتراك اذ الاشتراك خلاف الاصل فتعين الحمل [illegible] وهو ان يكون

بمعنى الناصر بط لان كلمة انما للحصر باتفاق اهل العربية واما اذا كان الولي بمعنى
الناصر لا بمعنى الحصر في الله والرسول والمؤمن الموصوف بما ذكر في الاية لعدم
اختصاص النصرة بالمذكورين في الاية اذ جميع الصحابة كانوا ناصرين للمؤمنين
فتعين الثاني وهو ان يكون المراد المتصرف في امور المؤمنين فثبت ان المؤمن
الموصوف بما ذكر من انه يقيم الصلوة ويوتي الزكوة وهو راكع مستحق التصرف
في امور المسلمين والمفسرون ذكروا ان المراد منه اي من ذلك المؤمن الموصوف
علي بن ابي طالب رضع لانه كان يصلي فسأله سائل فاعطاه خاتمه بالكفاية في حال
ركوعه فنزلت في هذه الحالة هذه الاية فثبت بالاية ان عليا رضع من المستحق
للتصرف في امور المسلمين والمستحق للتصرف في امور المسلمين هو الامام فثبت
انه اي عليا رضع امام وهو المطلوب ويقرب منه قوله عليه السلام من كنت مولاه
اي من كنت مولاه متصرفا في امره من المسلمين فعلي مولاه اي التمسك بالحديث
قريب منا التمسك بالاية اذ المولى فيهما ايضا بمعنى المتصرف كما في الاية ف .
الوجه الثاني من الادلة الدالة على امامة علي رضع قوله عليه السلام خطابا له
رضع انت مني بمنزلة هرون من موسى اي في جميع الامور الحاصلة لهرون
بالنسبة الى موسى والدليل على ذلك العموم ان منزلة اسم جنس يفيد العموم
لشموله لكل واحد من احاد المنازل وايضا استثناء قوله الا انه لا نبي بعدي يدل
على العموم لصحة الاستثناء فثبت بالحديث ان جميع ما حصل لهرون بالنسبة
الى موسى حاصل له بالنسبة الى رسول الله صلعم ومن جملة ما حصل لهرون انه كان
اي هرون خليفة اي موسى لقوله تع واذ قال موسى لاخيه هرون اخلفني في قومي

الا انه اي [illegible] نبي فيه اي بعد موسى لو بقي هرون بعده لكان خليفة له
ايضا اذ الغرض من الاستخلاف رعاية مصلحة الرعية وذلك بعد الموت
اتم وعلي رضع عاش بعد النبي فيكون خليفة بعده لعموم قوله انت مني بمنزلة
هرون من موسى الوجه الثالث وهو نص جلي على امامة علي رضع وهو قوله
عليه السلام مشيرا اليه الى علي رضع سلموا على علي بامرة المؤمنين واخذ صلعم بيده رضع
فقال هذا خليفتي فيكم بعدي فاسمعوا له واطيعوا الرابع ان الامة
اجمعوا كما هو مذكور في كتب السير على امامة احد الاشخاص الثلثة ابي بكر
وعلي والعباس ويبطل القول بامامة ابي بكر والعباس لما ثبت في محله ان الامام
يجب ان يكون واجب العصمة وان يكون الامام منصوصا عليه وهما اي ابو بكر
والعباس لم يكونا واجبي العصمة ولا منصوصا عليه بالاتفاق فتعين
القول بامامة علي رضع لئلا يخرج الحق عن قول كل الامة الوجه الخامس انه
لا بد ان يكون الرسول صلعم نص على امامة معين تكميلا لامر الدين لانه صلعم لم
يخرج من الدنيا الا بعد كمال الدين كما قال تع اليوم اكملت لكم دينكم واتممت
عليكم نعمتي والامامة لا شك انها مما يكمل به الدين لكونها اعظم اركان الدين
فذلك يقتضي ان يكون امر الامامة قد تم في زمان حيوته وانما يحصل ذلك بان
ينص في حال حيوته على ان الامام شخص معين بعده صلعم فيجب عليه التنصيص
على واحد تكميلا للدين واشفاقا على الامة لانه صلعم بلغ في الاشفاق عليهم
بحيث يعلمهم في الاستنجاء [illegible] فكيف يهمل امر الامامة الذي هو اعظم
الامور ولم ينص صلعم لغير ابي بكر وعلي بالاجماع ولا لابي بكر اي لم ينص لابي بكر

والا اى لو كان نص فى شان ابى بكر لكان توقف الامراء فى بيعة ابى بكر لهم
الامامة على السقيفة معصية بمعنى تنصيصه صلعم لعلى رضع لانه اذا
اجمع الامة ان النص ليس الا فيهما ولم يثبت النص فى احدهما ثبت للاخر فثبت
امامته على رضع الوجه السادس ان عليا رضع كان افضل الناس يعنى انه اكثر
ثوابا من غيره بعد الرسول صلعم بالكتاب والسنة والمعقول لانه ثبت
بالاخبار الصحيحة ان المراد من قوله تع حكاية عن قصة المباهلة وانفسنا
وانفسكم على بلا شك انه رضع ليس نفس محمد صلعم بعينه بل المراد انه رضع
بمنزلته صلعم لان الاتحاد المجموعة فى الجمع يجب ان تكون من جنس واحد او نحو
اى ان تكون المراد انه رضع اقرب الناس اليه صلعم فى المنزلة وكل من كان كذلك
اى بمنزلته او اقرب الى الرسول فى المنزلة كان افضل الخلق بعده اما على الاول
فظاهر واما على الثانى فلانه اذا كان من هو اقرب اليه صلعم كان افضل اذ لو كان
احد افضل منه لكان اقرب اليه صلعم والمفروض خلافه هذا خلف ولانه دليل
اخر معقول على افضليته رضع وذلك انه رضع كان اعلم الصحابة والاعلم افضل
اما انه اعلم فلانه اشدهم ذكاء وفطنة واكثرهم تدبرا وروية وكذا
وكان حرصه رضع على التعلم من النبى صلعم اكثر من حرص غيره واهتمام الرسول صلعم
بارشاده وتربيته اتم من ارشاد الغير وابلغ وذلك معلوم مشهور واذا كان
المعلم فى غاية الشفقة للمتعلم والمتعلم اذكى من ساير المتعلمين وكان هذا
دليل اخر على انه رضع اعلم الصحابة وذلك لانه كان متقدما على الصحابة فى فنون
العلوم الدينية اصولها وفروعها اما فى الاصول فانه اكثر فرق المتكلمين

ينتسبون اليه ويسندون اصول قواعدهم الى قوله اما المعتزلة فانهم اخذوا
قواعدهم من خطبه له رضع ذكر فيها اصول العدل والتوحيد واما الاشعرية
فلان الاشعرى كان تلميذا لابى على الجبائى من المعتزلة المستندين اليه رضع
وانتساب الشيعة اليه ظاهر والخوارج مع كونهم ابعد الناس منه فاكابرهم
كانوا من تلامذته وكان ابن عباس رئيس المفسرين من تلامذته والحكماء يعظمونه
رضع غاية التعظيم لانه رضع كان يعلم دقايق الحكمة والنجوم واسرار كتاب الله تعالى
فى السوال عن ذلك عنه والفقهاء هذا دليل اعلميته فى الفروع وذلك لانهم اى
الفقهاء ياخذون برايه وقد قال صلعم اقضاكم على وهذا يدل على اعلميته
فى الفروع واما ان الاعلم افضل فلقوله تع قل هل يستوى الذين يعلمون والذين
لا يعلمون وايضا فاحاديث كثيرة كحديث الطير وحديث خيبر وردت شاهدة
على كونه افضل اما حديث الطير فانه قد اهدى الى رسول الله صلعم طير
مشوى فقال صلعم اللهم ايتنى باحب خلقك اليك ياكل معى هذا الطير فجاء
على رضع فاكل معه ولا شك ان احب الناس الى الله افضل بمعنى اكثر ثوابا من غيره
وذلك لان محبة الله للعباد ارادة ايصال الثواب اليهم واما حديث خيبر فهو
كما روى ان النبى صلعم بعث ابا بكر الى خيبر فرجع منهزما فبات صلعم مهموما
فلما اصبح خرج الى الناس ومعه الراية فقال صلعم لاعطين هذه الراية رجلا
يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله كرارا غير فرار وجمع الصحابة من
المهاجرين والانصار يرجون ذلك فقال صلعم اين على فقيل انه ارمد فطلبه وتفل
فى عينيه فخرج منه الوجع ودل كلامه لم يرمد واعطى الراية له فدل هذا على افضليته

المدرس

لان سلطانا اذا ارسل رسولا بمهم يكفيه ولم يحصل منه كفاية ثم ارسل آخر يكفيه
علم انه افضل والافضل انه يجب ان يكون اماما وذلك لان الامام هو الذي
يتبعه الناس وتبعية الافضل للمفضول قبيح عقلا والجواب عن الاول وهو الذي
استدل بقوله انما وليكم الله الآية ان المراد بالولي هو الناصر لا المتصرف وولي
النصرة عامة لا تختص بمن هو مذكور في الآية قلنا عموم النصرة عزم وان سلم
ان المراد هو المتصرف فلا نم انه علي رضه وحده وذلك لانه حمل الجمع على الواحد متعدد
بل المراد هو علي رضه والثلاثة من الخلفاء والجواب عن الوجه الثاني وهو
قوله انت مني بمنزلة هرون من موسى ان معناه اي معنى هذا الخبر التشبيه
في الاخوة والقرابة اي كما ان لهرون منزلة الاخوة والقرابة بالنسبة الى موسى
كذلك لعلي بالنسبة الى النبي صلعم وعن الثالث ان هذه الاخبار عندنا ليست
ولا صحيحة عندنا فلا تقوم حجة علينا والجواب عن الرابع وهو اجماع الامة عن
احد الاشخاص الثلثة واسناد ذلك في الشخصين الآخرين لعدم وجوب العصمة
فيهما وعدم التنصيص فيهما بالمنع فنقول لا نم وجوب العصمة في الامام ولا نم
وجوب التنصيص ولا نم عدم النص في شان ابي بكر فقد روي عن بعض نص في شانه
والجواب عن الخامس وهو ان التنصيص في امر الامامة من مكملات الدين انه عليه
مصالح الدين منوطة بها ان يعين نقل الامر اي امر الامامة الى المطلعين دون
التنصيص على معين لعله كان اصلح لهم وعن السادس وهو الاستدلال على
افضلية علي بالاخبار انه معارض بمثله اي بما فضلية ابي بكر والدليل على افضلية
ابي بكر من الكتاب والسنة الاول قوله تع وسيجنبها الاتقى فان المراد به اي

بالاتقى المذكور في الآية اما ابو بكر او علي وفاقا من المفسرين والثاني وهو
ان يكون المراد عليا رضه مدفوع لقوله تع في صفته وما لاحد عنده
من نعمة تجزى وذلك لان عليا رضه كان نشا في تربيته صلعم واستعانته صلعم
عليه رضه وذلك نعمة تجزى واذا لم يكن المراد به عليا كان المراد به ابا بكر فهو
اتقى وكل من كان اتقى كان اكرم عند الله وافضل لقوله تع ان اكرمكم عند الله
اتقكم وقوله عليه السلام هذا استدلال على فضله ابي بكر بالسنة وهو قوله عليه السلام
في صفة ابي بكر ما طلعت الشمس ولا غربت على احد بعد النبيين والمرسلين
افضل من ابي بكر وقوله صلعم لابي بكر وعمر هما سيدا كهول اهل الجنة ما خلا النبيين
والمرسلين المبحث الخامس في فضل الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين الصحابي
من رأى رسول الله صلعم وكان مسلما طالت صحبته معه او لا يجب تعظيمهم والكف
عن مطاعنهم ومساويهم اقتداء بالله تع ورسوله صلعم فان الله تع اثنى عليهم
في مواضع كثيرة منها قوله تع والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار
وقوله يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه وقوله والذين معه اشداء
على الكفار رحماء بينهم وقال النبي عليه السلام في مدحهم لو انفق احدكم ملء
الارض ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه المد ربع الصاع والنصيف نصف
المد وقيل النصيف النصف وهو مكيال كالمد والضمير على هذا راجع الى احد
لا الى المد وقال صلعم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وقال النبي صلعم
الله الله هذا من باب التحذير مثل قولهم الطريق الطريق في اصحابي لا تتخذوهم
بعدي غرضا اي هدفا من احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي

ابغضهم ومن اذانی فقد اذانی ومن اذانی فقد اذی الله ومن اذی الله

فیوشک ان یاخذه وما نقل من المطاعن کالدفائح والفتن التی جرت بینهم

سیما فی زمن عثمن رضی فله محامل وتاویلات تدل علی حقیقه ما فعلوا

فیمنع للبادرة الی الانکار حذرا عن مخالفة الله تع ورسوله ومع ذلک المنقول

من المطاعن فلا یعادل ذلک ما ورد فی مناقبهم وحکی من اثارهم من الشدیدات

فی امر الدین حتی قتلوا اباءهم وذریاتهم لنشر الدین واعلاء الحق نفعنا

الله بمحبتهم اجمعین وجعلنا الهدیهم وطریقتهم متبعین وعصمنا من زیغ

الضالین وبعثنا یوم الدین فی عداد الهادین بفضله العظیم وفیضه العمیم

انه سمیع مجیب

تم بحمد الله وحسن توفیقه وصلی الله

علی خیر خلقه محمد واله اجمعین

علی ید العبد المحتاج

الی عفو ربه الغنی

عبد المحسن

بن موسی

بن احمد

حاجی

اسماعیل

رحمه

الله علیهم